الأسس الفلسفية للمنهج العلمي لدى المحدثين
"ابن رجب في شرح علل الترمذي أنموذجاً"
دراسة تحليلية

Philosophical Foundations of the Scientific Method of Traditionists

(Muḥdathūn)

"Ibn Rajab in his Sharḥ (explaining) ‘Ilal (Abnormalities Faults) of al-Tirmidhī as a model"

Analytical study

إعداد:

By:

أ.د. خالد بن محمد علي القرني

P: Khaled Mohammed Al-Qarni

البرفسور بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة- جامعة الملك خالد

Professor‘ Department of Doctrine and Contemporary Doctrines

البريد الإلكتروني:

Email:

Allgarny1@gmail.com

ملخص البحث

تقوم الفكرة الرئيسة لهذه الدراسة في محاولة الكشف عن الأسس الفلسفية الكامنة خلف المنهج العملي لدى ابن رجب كما يظهر في شرحه لعلم العلل؛ ومن أجل تحقيق ذلك اعتمدت المنهج التحليلي الوصفي، وقسمت البحث إلى خمسة مباحث رئيسة، الأول مخصص لبيان حقيقة المنهج العلمي وماهية أسسه وآلياته الإجرائية، أما المبحث الثاني فكان لبيان حقيقة علم العلل ومكانة ابن رجب الحنبلي في هذا العلم والقيمة المعرفية لكتابه "شرح علل الترمذي"، أما الثالث فكان للكشف عن المبادئ الفلسفية لدراسة ابن رجب لعلم العلل وشرحه، والرابع لبيان آليات المنهج العلمي في دراسة ابن رجب لعلم العلل، والخامس لبيان قيم المنهج العلمي عند ابن رجب في دراسته للعلل. وكانت أهم النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث: أنَّ المنهجَ العلمي عائدٌ إلى مبدأ الهوية، ومبدأ السببية، والاطراد، ويعتمد الاستقراء، ويقبل بغلبة الظن؛ وكل هذا موجود لدى المحدثين في دراسة علل أحاديث الثقات كما بدا هذا واضحاً في شرح العلل عند ابن رجب الحنبلي، باعتباره أنموذجاً ومثالاً لعموم المحدثين.

الكلمات المفتاحية: الفكر العلمي، الميثودلوجيا، السببية، مناهج المحدثين، علم العلل.



ABSTRACT

The main idea of this study is to try to reveal the philosophical foundations behind the practical approach of Ibn Rajab as shown in his explanation of the science of *'Ilal* (Abnormalities Faults / Hidden Defects in the *Aḥādīth*). In order to achieve this‘ the analytical and descriptive approach was adopted and the research was divided into five main topics‘ the first is dedicated to the statement of the truth of the scientific method and what its foundations and procedural mechanisms are. The second topic was to reveal the truth of the science of *'Ilal* and the place of Ibn Rajab al-Hanbali in this science and the cognitive value of his book: "Explanation of the causes of Tirmidhi". The third was to reveal the philosophical principles of the study of Ibn Rajab for the science of ills and its explanation. The fourth is to reveal the mechanisms of the scientific method in the study of Ibn Rajab for the science of *'Ilal*. The fifth is to reveal the values of the scientific method of Ibn Rajab in his study of *'Ilal*. The most important findings reached in this research were: the scientific method is due to the principle of identity‘ the principle of causality‘ and consistency‘ and it depends on induction‘ accepts the Predominance of assumption; and all this is present in the modernists in the study of the *'ilal* of the authorities' *aḥādīth*‘ as clearly explained in the *'Ilal* by Ibn Rajab al-Hanbali.

Keywords: scientific thought‘ methodology‘ causality‘ traditionists approaches‘ The science of *'Ilal*.



بسم الله الرحمن الرحيم

مُقَدِّمَة

الحمد لله الواحد الأحد، لا إله إلا هو ولا معبود بحق سواه ﷻ، والصلاة والسلام على المعلم الأول، والنبي المرسل، والرحمة المهداة، وعلى آله، وأصحابه، والتابعين لهم بإحسانٍ إلى يوم الدين. وبعد:

فإن مما لا شك فيه أن الله تعالى اختص هذه الأمة بهذا العلم الذي لم يكن في أمة من الأمم، ألا وهو علم الرجال، الجرح والتعديل. فهي مزية فضّل الله بها أمه الإسلام، وجعلها -سبحانه وتعالى- سبباً لحفظ هذا الدين، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[الحجر:٩]. وليس خافياً على أحدٍ – ممن له أدنى اشتغال بعلم السلف الصالح – ما كان عليه علماء الإسلام عموماً وأئمة المحدثين على جهة الخصوص من الدقة العلمية في فحص المتون والأسانيد؛ حتى قال هارون الرشيد مقولته المشهورة عندما أخذ زنديقًا ليقتله فقال: أين أنت من ألف حديث وضعتها!؟، فقال هارون: "فأين أنت يا عدو الله من أبي إسحاق الفزاري وابن المبارك، ينخلانها فيخرجانها حرفا حرفاً"[(١)]. وسُئل ابن المبارك عن هذه الأحاديث الموضوعة فقال: "يعيش لها الجهابذة"[(٢)]، وجاء عن عبد الرحمن بن مهدي أنه "قال لابن المبارك: أما تخشى على هذا الحديث أن يُفسدوه؟! قال: كلا! فأين جهابذته؟!"[(٣)]. وقد بات متقرراً أن المنهج العلمي هو العنصر الأساس الكامن خلف تقدم الأمم ورقي الحضارات، وهو "مؤشر ارتقاء الأمم وتنافسها"[(٤)]. وإذا كان "توطين العلم

(١) انظر: تذكرة الحفاظ، للذهبي، (١/ ٢٧٣)، وتهذيب التهذيب، (١/ ١٥٢)، وتاريخ الخلفاء للسيوطي، (ص ١٧٤)، والأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة للملا على القاري، (ص٤٠).

(٢) أسنده ابن عدي في مقدمة الكامل، (١/ ١٩٢)، وابن الجوزي في مقدمة الموضوعات،(١/ ٤٦)، ونقله المعلمي في التنكيل، (١/ ٤٩)، وانظر: شرح علل الترمذي لابن رجب، (١/ ٤٧٧)، وتدريب الراوي للسيوطي،(١/ ٢٨٧).

(٣) أخرجه ابن عبد البر في مقدمة التمهيد،(١/ ٦٠).

(٤) المدخل إلى منهجية البحث العلمي وفن الكتابة، عبد الرحمن حللي، (ص١١).

وتبيئة البحث العلمي في حضارتنا هدف الأهداف الذي لا يختلف عليه اثنان"(١)؛ فإن ذلك إنما يكون من خلال "استنطاق عناصر في بيئتنا الثقافية تجعلها قوة دافعة في هذا الصدد"(٢) وليس شيئا أفضل – في تحقيق هذه الغاية- من العودة إلى العلماء الربانيين الذين حَفظ لنا نتاجُهم في مختلف العلوم حصيلةً ضخمةً من التفكير العلمي، وعملاً متميزاً يستبطن المنهج العلمي كخيط ناظم وكشبكة داخلية تسري في مختلف تصرفاتهم مع مسائل العلم؛ لنكتشف – من جهةٍ – أن هؤلاء العلماء "قد التزموا أصول المنهج العلمي وتمسكوا بقواعده، دون أن يفردوا له دراسة خاصةً في غالب الأحايين"(٣)، ومن جهةٍ أخرى نقف على حقيقة الدعوى القائلة بأن الطريقة العلمية الحديثة هي وليدة عصر النهضة دون أن يكون لعلماء الإسلام إسهامٌ في ذلك؛ لعل الجيل الناشئ اليوم يتضح له أن علماء الأمة عموماً، وأئمة الحديث على جهة الخصوص كان البحث لديهم يتميز بعلميةٍ صارمةٍ وتفكيرٍ علميٍ ناضج، في الوقت الذي لم يكن فيه العلم الغربي "يتسم بأي سمة من سمات الموضوعية. بل لم يُكتب له الخروج من ظلامات القرون الوسطى إلا بعد أن بدأت حركة النقل من العربية إلى اللاتينية، وبعد أن عرف الغربيون أبحاث العلماء العرب وأساليبهم العلمية، فكانت هي الطريق الممهد لقيام عصر النهضة ونشأة المنهج التجريبي في أوروبا الحديثة"(٤).

ولذا كانت مشكلة الدراسة تتمثل في السؤال المركزي: ما الأسس الفلسفية التي يقوم عليها منهج المحدثين ممثلاً في شرح العلل لابن رجب الحنبلي؟ وقد تفرع عن محاولة الإجابة عن هذا السؤال عددٌ من الأسئلة، هي:

١. ما حقيقة المنهج العلمي؟
٢. ما هو علم العلل الحديثي؟ وما دور ابن رجب فيه؟

(١) نحو منهجية علمية إسلامية، يمنى الخولي، (ص ١٥).
(٢) المرجع السابق، (ص ١٥).
(٣) منهج البحث العلمي عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية، جلال محمد موسى، (ص٩).
(٤) المرجع السابق، ص٢٧٧.

٣. ما الأسس الفلسفية التي يقوم عليها المنهج العلمي؟
٤. ما الأسس الفلسفية لمنهج ابن رجب؟
٥. ما آليات المنهج العلمي لدى ابن رجب؟
٦. ما قيم المنهج العلمي لدى ابن رجب؟

أهمية البحث:

١. الدراسة الموضوعية التي ترمي إلى الكشف الحقيقي عن جهود علماء الأمة في الميثودلوجيا(١).
٢. إفهام حقيقةِ المنهج العلمي عند المحدثين؛ من خلال تحليل الأسس الفلسفية التي يقوم عليها، وهذا بذاته يحمل جدةً في فهم منهج المحدثين ويسهم –بعون الله تعالى- في الرد على كثيرٍ من الشبهات التي تطال السنةَ النبوية والفكرَ الإسلامي.
٣. فهم الأسس الفلسفية التي يقوم عليها علم العلل.
٤. الكشف عن الجانب الأخلاقي للمنهج العلمي النقدي لدى المحدثين.

أهدافه:

١. بيان حقيقة المنهج العلمي.
٢. عرض الأسس الفلسفية التي يقوم عليها المنهج العلمي.
٣. التعريف بعلم العلل، ودور ابن رجب فيه.
٤. بيان الأسس الفلسفية التي يقوم عليها المنهج العلمي النقدي عند ابن رجب.
٥. بيان آليات المنهج العلمي النقدي لدى ابن رجب.
٦. بيان قيم المنهج العلمي النقدي لدى ابن رجب.

منهج البحث: اعتمدت في هذه الدراسة على المنهج التحليلي الوصفي؛ لبيان حقيقة هذه الأسس فلسفياً، والعمل على إظهار هذه الأسس، وآليات المنهج العلمي وقيمه في دراسةِ وشرحِ ابن رجب الحنبلي لعلل الترمذي.

---

(١) سيتم التعريف بها في المبحث الأول بإذن الله تعالى.

الدراسات السابقة: لقد كُتب الكثير –لا سيما في الآونة الأخيرة– عن مناهج المحدثين، وطرقهم في النقد والتمحيص، وكذا في علم العلل، لكنَّ المقصد الرئيس لهذه الدراسة هو البحث في الأسس الفلسفية لدى ابن رجب الحنبلي –رحمه الله – أثناء شرحه للعلل؛ فهو بحث يتجاوز حدود عرض المنهج الإجرائي، إلى محاولة إظهار عمقه الفكري الفلسفي العلمي. وهذا ما لم أجد له دراسةً علميةً في حدود بحثي واطلاعي.

تبويب البحث: مقدمة وتتضمن: مشكلة البحث، وأهميته، وأهدافه، ومنهجه، والدراسات السابقة، وتبويبه.

المبحث الأول: المنهج العلمي؛ تعريفه وأسسه.

المطلب الأول: تعريف المنهج لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: أسسه الفلسفية وآلياته.

المسألة الأولى: الأسس.

المسألة الثانية: آلياته.

المبحث الثاني: ابن رجب وعلم العلل.

المبحث الثالث: الأسس الفلسفية للمنهج العلمي لدى ابن رجب في شرح العلل.

المطلب الأول: مبدأ الماهية.

المطلب الثاني: مبدأ العلية.

المطلب الثالث: مبدأ الاطراد.

المبحث الرابع: آليات المنهج العلمي لدى ابن رجب.

المطلب الأول: الاستقراء.

المطلب الثاني: الاستنباط.

المبحث الخامس: قيَم المنهج العلمي لدى ابن رجب.

الخاتمة: وفيها النتائج والتوصيات.



تمهيد

لا شك أن "موضوع التفكير العلمي هو موضوع الساعة في العالم العربي. ففي الوقت الذي أفلح فيه العالم المتقدم - بِغَض النظر عن أنظمته الاجتماعية - في تكوين تراث علمي راسخ امتد في العصر الحديث طوال أربعة قرون، وأصبح يمثل في حياة هذه المجتمعات اتجاهاً ثابتاً يستحيل العدول عنه أو الرجوع فيه؛ في هذا الوقت ذاته يخوض المفكرون في عالمنا العربي معركة ضارية في سبيل إقرار أبسط مبادئ التفكير العلمي"(١)، وهو ذلك النوع من التفكير الذي يقف - على مدار التاريخ - خلف حضارة الإنسان. وإذا كانت الحضارة الإنسانية مظهراً من مظاهر العلم؛ فلا شك أنَّ العلم إنما يتطور ويعمل وفق أسسٍ معينةٍ وآلياتٍ وقيمٍ محددة، كانت كفيلة بنقل الإنسان من الظلام إلى النور ومن الجهل إلى المعرفة، ومن العشوائية إلى البحث عن العلل الكامنة والصفات الذاتية، وأن يكون دائم التساؤل، الأمر الذي ساهم "في دفع الخصوبة في الابتكار إلى أقصى مداها"(٢). وإذا كان من الصحيح أن الإنسان القديم توصل إلى المعطيات الأساسية للعلم، وأن العلم "كامن في أقدم إنجازات الإنسان، بل في الإنسان ذاته"(٣)؛ وأن العلم بالرغم من كونه بدأ بسيطاً ثم تشعبت طرقه وتنوعت مجالاته؛ إلا أنَّ هناك حزمةً من الأسس التي تحكم مسيرته وتوحد طريقة اشتغاله مهما اختلفت العلوم التي تكون موضوعاً للدراسة(٤).

فإذا ما تبين هذا، وكان هذا البحث يستهدف استجلاءَ قواعدِ المنهجِ العلمي عند علماء السلف؛ فقد كان لزاماً بيانُ حقيقةِ المنهجِ العلمي، وإبراز أسسِه، وآلياته، وقِيَمه عند علماء المناهج/ الميثودلوجيا؛ ليتسنى لنا -على ضوء هذا- إجراءُ مقارنةٍ وموازنة، يتضح من خلالها حضورُ المنهجِ العلمي في أجلى صوره لدى علماء الإسلام، وهو ما سيجيب عليه المبحثان القادمان إن شاء الله تعالى.



---

(١) التفكير العلمي، فؤاد زكريا، (ص٦).

(٢) قصة العلم، ج ج كراوثر، ترجمة يمنى الخولي، بدوي عبد الفتاح، (ص١٦).

(٣) المرجع السابق، (ص١٩).

(٤) انظر: فن البحث العلمي، بيفردج، (ص٨).

المبحث الأول

المنهج العلمي؛ تعريفه وأسسه

المطلب الأول

تعريف المنهج لغة واصطلاحاً

المنهج لغةً: يطلق هذا اللفظ ويُراد به: الطريق الواضح البين، ومثله: النهج والمنهاج والمِنْهج، والخطة، والبرنامج[1]. ويقال: طريق نَهْج أي: بَيِّن واضح، وأنهج الطريقُ: وضح واستبان وصار نهجاً واضحاً بيناً، والنَّهج: الطريق المستقيم[2]. وقد وردت مادة هذه الكلمة في محكم التنزيل بهذا المعنى، قال تعالى ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، فـ"المنهاج...أصله الطريق البين الواضح، يقال منه: هو طريق نهج ومنهج: بيِّن...، ثم يستعمل في كل شيء كان بيناً واضحاً سهلاً، فمعنى الكلام: لكل قوم منكم جعلنا طريقاً إلى الحق يؤمه، وسبيلاً واضحاً يعمل به"[3]. ووردت أيضاً في السنة، ففي مسلم من حديث عبدالله بن سلام ﵁ قال: "... فإذا جَوَادّ منهج على يميني...". ولفظه عند النسائي "فانطلقت فدخل بي في منهج عظيم... فقصصتها على رسول الله ﷺ فقال: خيراً، أما المنهج العظيم فالمحشر..."، وقد رواه غيرهم بأسانيد أخر، وألفاظ متقاربة[4]. قال النووي: "قوله: "

(١) كلمة معربة من الفارسية، وقد دخلت اللغة العربية منذ نحو تسعة قرون؛ إذ ذكرها القاضي عياض (٥٤٤هـ) في كتابة: مشارق الأنوار.

(٢) انظر: لسان العرب لابن منظور، (٢/ ٣٨٣)، تاج العروس من جواهر القاموس، ٦/ ٢٥٢؛ تهذيب اللغة، ٦/ ٤١؛ القاموس المحيط ١/ ٤٣٢؛ المحكم والمحيط الأعظم، ٤/ ١٧١، مشارق الأنوار على صحاح الآثار ٢/ ٣١٩؛ مجاز القرآن ١/ ١٦٨؛ المقتضب ٣/ ٣٥٩؛ الكليات ص ٩١٣،٥٢٤؛ أساس البلاغة، ص٨٦٨؛ والنهاية في غريب الحديث، ٥/ ١١٨.

(٣) تفسير الطبري (٢/ ٤٢)، تفسير الزمخشري، ١/ ٦٧٣؛ تفسير ابن عطية ٢/ ١٩٩، زاد المسير في علم التفسير، ٢/ ٣٦٩؛ تفسير الرازي ١/ ١٠، تفسير القرطبي ٨/ ٣٨؛ تفسير البيضاوي ٢/ ٣٣١؛ تفسير النسفي ١/ ٢٨٥؛ تفسير الثعالبي ٤/ ٧٣، الدر المنثور ٣/ ٩٥، تفسير الجلالين، ١/ ١٤٦، تفسير أبي السعود ٣/ ٤٤؛ تفسير الشوكاني ٢/ ٤٧.

(٤) أخرجه مسلم، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل عبد الله بن سلام رضي الله عنه، (٤/ ٩٣١ (٢٤٨٤)؛ والحاكم، (٣/ ٤١٤) من طرق عن جرير بن حميد عن الأعمش عن سليمان بن مسهر عن خرشمة بن الحر عن ابن سلام، وبه أخرجه ابن حبان، (٧١٦٦)، وإسناده صحيح على شرط مسلم؛ وأخرجه أحمد (٥/ ٤٥٢)، وابن ماجه

وإذا جواد منهج عن يميني " أي: طرق واضحة بينة مستقيمة، والنهج: الطريق المستقيم، ونهج الأمر وأنهج إذا وضح، وطريق منهج ومنهاج ونهج أي بين واضح"[1]، وعند عبد الرزاق والطبراني من حديث ابن عباس عن أبيه: "فإن رسول الله ﷺ لم يمت حتى قطع الحبال ووصل...وترككم على محجة بينة وطريق ناهجة"[2]. ووردت هذه اللفظة أيضاً بهذا المعنى في أشعار المتقدمين كثيراً[3]، وأجاز مجمع اللغة العربية بدمشق وكذا القاهرة استعمال كلمة "منهجة" أي: وضع خطة مرسومة[4].

المنهج اصطلاحاً: لا نعني بالمنهج هنا ما قد يكون تلقائياً، وهو نوع من "السير الطبيعي للعقل لم تحدد أصوله سابقاً"[5]، فيسير على نحوٍ من "التلقائية، واللاشعور غير الواضح"[6]؛ وإنما نعني ذلك السير الذي يكون "مرسوماً من قَبل بطريقةٍ تأمليةٍ مقصودة"[7]، وهو الذي تُعَرِّف فيه المعاجمُ الفلسفية المنهجَ بأنه: "مجموعة الإجراءات التي ينبغي اتخاذها بترتيبٍ معينٍ

(٣٩٢٠) (وحسّن إسناد ابن ماجة الألباني من طريق حسن بن موسى، والنسائي من طريق عفان كلاهما عن حماد بن سلمة عن عاصم بن بهدلة عن المسيب بن رافع عن خرش).

(١) شرح النووي على مسلم، (١٦/ ٤٤)، والديباج شرح مسلم بن الحجاج، للسيوطي، (٥/ ٤٥٠).

(٢) رواه عبد الرزاق في مصنفه (٩٧٥٧)، وذكره ابن حجر في المطالب العالية برقم (٤٣١٩)، وعزاه للطبراني كما قال البوصيري في إتحاف الخيرة، (٢/ ١٥٨) وهو متصل صحيح الإسناد.

(٣) خلافاً لما يُردد كثيراً في الحوارات التي نجدها على الشبكة العنكبوتية في المنتديات ومواقع التواصل الاجتماعي: كالفيس بوك و X ونحوها؛ من أن هذه اللفظة نادرة في التراث العربي. انظر: ديوان النابغة، (١/ ٤٦)، ديوان عنترة، (١/ ٢٦)، ديوان ابن مقبل، (١/ ١٥٠)، ديوان الحطيئة، (١/ ٦٩)، ديوان الخنساء، (١/ ١٦)، وانظر ديوانها، (١/ ١١٥)، ديوان حسان، (١/ ٥٥، ١/ ٢٣٣، ١/ ٤٢)، ديوان جرير، (١/ ٨٩)، ديوان الطرماح، (١/ ٥)، ديوان عمر بن أبي ربيعة، (١/ ١١٧)، ديوان كُثير (١/ ١٢).

(٤) انظر: الجزء الثاني من المجلد الحادي والخمسين من مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ربيع الآخر ١٣٩٦هـ، والدورة الثانية والأربعين لمؤتمر مجمع اللغة العربية بالقاهرة تاريخ ٢٣/ ٢/ ١٣٩٦هـ، ومعجم الأغلاط اللغوية المعاصرة، (ص٦٨١).

(٥) مناهج البحث العلمي، عبد الرحمن بدوي، (ص٥).

(٦) نفسه، ص٦، وانظر موسوعة لالاند، (٢/ ٨٠٣).

(٧) مناهج البحث العلمي، لبدوي، (ص٥).

لبلوغِ هدفٍ معين"[١]، أي هو الطريقة الـمُتبعة في دراسةِ المشكلة، بحيث "إذا راعاها الإنسان مراعاةً دقيقة كان في مأمنٍ مِن أنْ يحسب صواباً ما هو خطأ"[٢]، وحينها يكون المنهج هو: "فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة، إما من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين، وإما من أجل البرهنة عليها للآخرين حين نكون بها عارفين"[٣].

وفي الفكر الفلسفي: عُرف المنهج كأحد أقسام المنطق التي يتم فيه "بحث مناهج العلوم"[٤] المختلفة، وصبت في هذا الطرح جهودُ عددٍ مِن الفلاسفة والعلماء: كأرسطو وابن سيناء وديكارت وغيرهم، وتقرر من تلك الجهود مناهج مختلفة كالمنهج الاستنباطي الرياضي والمنهج الاستقرائي وغيرها؛ حتى بدأ الاهتمام بالمناهج كأحد فروع العلم المستقلة بذاتها، ونشأ ما عُرف بعلم المناهج/ أو الميثودولوجيا، وأصبح هذا "العلم الباحث في المناهج على المستوى العام أو المستوى الخاص يعرف باسم الميثودولوجيا methods. فإذا كان البحث في المناهج عاماً ومتعلقاً بقواعد الميثودولوجيا وتفصيلاتها وغيرها من الموضوعات التي تنطبق على العلوم أُطلق عليه في هذه الحالة الميثودولوجيا العامة. أما إذا كان البحث متعلقاً بمناهجَ علمٍ من العلوم فإنَّ الميثودولوجيا تكون خاصة"[٥] وتُعرف الميثودلوجيا عموماً بأنها: "علم الطرائق، أو هو الطرائقية التي يجري بموجبها البحث في فلسفةٍ أو أدبٍ أو فن"[٦].

(١) موسوعة الفلسفة والفلاسفة للحفني، (٢/ ١٣٨٠)، وانظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، (ص٨٤٥)، والمعجم الفلسفي، للحفني، (ص٣٤٠).

(٢) المعجم الفلسفي، وهبة (ص٦٢٨)، وانظر: قواعد لهداية العقل (ص٣٧١).

(٣) مناهج البحث العلمي، بدوي، (ص٤)، وانظر: (ص٥) عند قوله: ومعناه إذن: الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم...، وانظر: المدخل إلى مناهج البحث العلمي، قاسم، (ص٥٢)، والمعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، (ص١٩٥، وص١٩).

(٤) فلسفة العلوم (المثودولوجيا)، ماهر عبد القادر، (ص١٨).

(٥) المرجع السابق، (ص ٢٧).

(٦) معجم المصطلحات الفلسفية، خليل أحمد، ص١٨٩، وانظر: فلسفة كارل بوبر، لـ د/ يمنى طريف الخولي، (ص٣٥ وما بعدها)؛ وقاموس علم الاجتماع، محمد عاطف غيث، (ص٢٨٧)، مدخل إلى علم المناهج، د/ حامد طاهر، المدخل إلى مناهج البحث العلمي، قاسم، (ص٥٥ وما بعدها)، والمعجم الفلسفي، وهبة، (ص٦٢٢)، وموسوعة لآلاند الفلسفية،

فالمنهج العلمي يتصف بأنه عملية منظمة ومنضبطة ومسبقة التخطيط؛ وتبعاً لهذا فإنَّ البحث العلمي هو ما يتقيد فيه الباحث بإجراءات أو خطوات منظمة ودقيقة، يمكن البرهنة عليها والتأكد منها، فالباحث لا يحصل على معلوماته أو استنتاجاته من خلال المصادفة أو الأفكار المسبقة التي لم تتم البرهنة عليها(1)، وإنما يحصل على نتائجه بناءً من انطلاقه من منهجية مسبقة؛ فإذا تبين هذا فما هي أسس هذا المنهج العلمي وماهي قِيَمُه وآلياته...؟، **هذا ما سيجيب عليه المطلب القادم إن شاء الله تعالى.**

المطلب الثاني

أسسه الفلسفية، وآلياته

إن من المعلوم لدى الباحثين ما مرت به البشرية من تطور، وكيف انتقل العلم خلال مسيرته الطويلة من العشوائية إلى السير الموجه وفق آلياتٍ محددة(2). وإذا كان بعض المعاصرين يحصر "العلم" كمصطلح وبالتالي "المنهج العلمي" في حدود العلوم التجريبية التي يمكن فيها استعمال الملاحظة والتجربة من خلال رصد الحواس للظاهرة المدروسة(3)، وهذا التقرير – وبصرف النظر عن كونه نوعاً من الاستسلام للمنهجية المادية الغربية – إلا أنه عند التحقيق ومن خلال التأمل في طبيعة العلم ومناهجه ومواده فإن جميع العلوم سواءً منها النظرية أو التجريبية يمكن الجزم بيقينٍ أنها تعود إلى أسسٍ مشتركة، وهي التي تَضْمن صحةَ النتائج أو تقليل هامش الخطأ فيها، سواءً في العلم النظري أو التطبيقي. وهذه الأسس في الحقيقة هي الضامنة لسلامة الأدوات المتبعة عند البحث في قضية من القضايا، وفق المنهج المناسب لطبيعة الحقل المخصص. وهذه الأسس الدقيقة هي التي جعلتْ التقدمَ في أي مجالٍ من مجالات المعرفةِ رهناً بالمنهجِ الذي يستند إليه، فإن غاب هذا "المنهج خضع البحث للعشوائية،

(٢/ ٨٠٤)، مناهج البحث العلمي، بدوي، (ص١٣ – ١٩).

(١) انظر هذه الخصائص للمنهج العلمي في: المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الاجتماعية، إبراهيم ابراش، (ص٢١٠).

(٢) راجع: قصة العلم/ ج.ج.كراوثر ترجمة يمنى الخولي.

(٣) انظر: تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، ص١٠.

وأضحت المعرفة غير علمية...ولا يختلف العالم عن الإنسان العادي...إلا في أن الأول يتبع برنامجاً محدداً يؤدي إلى الكشف عن الحقيقة، مستعيناً بمجموعةٍ قواعد تهيمن على سير العقل، وتحدد عملياته؛ حتى يصل إلى نتيجةٍ معلومة"(١). وهذه القواعد هي ما سيتضح من خلال المسائل الآتية.

المسألة الأولى: الأسس الفلسفية للمنهج العلمي

ظل الإنسان زماناً طويلاً في تعامله مع الكون يعول على التأمل، وكان رصيده من الخبرات والتجارب الذاتية هو سبيله الوحيد لرسم رؤيته للعلم(٢). إلا أنه في مرحلة من مراحل تقدم الفكر الإنساني بدأ يُدرك أن النهج العلمي يقوم على عددٍ من الأسس التي "تتسم بالبساطة والأولية والضرورة"(٣)، وهذه الأسس لا تعبر عن "رؤىً ذاتيةٍ أو اجتهاداتٍ فردية، وإنما تشير إلى أكثر الأمور بداهةً ومعقولية...لدى العلماء كافةً متى كنا بصدد منهج البحث العلمي"(٤). وإذا كان العلم – بمعناه اليوم - يُعنى بالحقائق المترابطة "والتي تحتوي على قوانين عامة وتحتوي على طرق ومناهج موثوق بها لاكتشاف الحقائق الجديدة"(٥)؛ فإن المنهج هو "الطريق التي يتبعها الباحث في دراسته للمشكلة لاكتشاف الحقيقة. والعلم الذي يبحث في هذه الطرق هو علم المناهج"(٦)؛ ومن هنا كان لزاماً للمنهج العلمي في ذاته كما كان لازماً "لقيام علم المناهج من أن يستند إلى أسسٍ وجوديةٍ ومعرفية ومنطقية"(٧)، وهذه الأسس هي: **الهوية/ الماهية، والعلية، والاطراد.**

---

(١) المدخل إلى مناهج البحث العلمي، محمد قاسم، ص ١٣.

(٢) انظر: المدخل إلى مناهج البحث العلمي، قاسم، (ص٧٧).

(٣) المرجع السابق، (ص٧٧).

(٤) المرجع السابق، (ص ٧٧).

(٥) أصول البحث العلمي ومناهجه، بدير، (ص ١٥).

(٦) المرجع السابق، (ص٢٨ بتصرفٍ يسير).

(٧) المدخل إلى مناهج البحث العلمي، قاسم، (ص٧٨).

أولاً: مبدأ الهوية/ الماهية

ويسمى بمبدأ تطابق الهوية وهو أحد المبادئ العقلية المتعلقة بالوجود، وأصله اللغوي ليس عربياً كما يقول ابن رشد: "وينبغي أن تعلم أن اسم الهوية ليس هو شكل اسم عربي في أصله، وإنما اضطر إليه بعض المترجمين فاشتق هذا الاسم من حرف الرباط اعني الذي يدل عند العرب على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره، وهو حرف "هو" في قولهم زيد هو حيوان أو إنسان وذلك أن قول القائل أن الإنسان هو حيوان يدل على ما يدل عليه قولنا الإنسان جوهره أو ذاته أنه حيوان، فلما وجدوا هذا الحرف بهذه الصفة اشتقوا منه هذا الاسم على عادة العرب في اشتقاقها اسماً من اسم، فإنها لا تشتق اسماً من حرف، فدل هذا الاسم على ما يدل عليه ذات الشيء"(١). وتتمثل حقيقة هذا المبدأ في الاستعمال الاصطلاحي في اعتبار الخصائص الوجودية في الأشياء ثابتة ومنفصلة عن بعضها البعض؛ وهذا يُفهم من دلالة لفظة الهوية ذاتها، حيث عُرفت بأنها "ما به الشيء هو هو، باعتبار تحققه يسمى حقيقةً وذاتاً، وباعتبار تشخصه يُسمى هوية، وإذا أخذ أعم من هذا الاعتبار يسمى ماهية"(٢)، فدلالته خصائص الأشياء الجوهرية، بحيث تتسم هذه الخصائص بالثبات والضرورة والاستمرار.

والهوية "بهذا المعنى تتكلم عن وحدة الشيء، لا من حيث هو متعدد وكثرة، وإنما من حيث هو ذاته نفس الشيء، وليس شيئاً آخر؛ أي إنها تتحدث عما يجمع الشيء ويوحده لكي يظهر في الوجود"(٣)؛ ولذا قد يسمى مبدأ الهوية بالذاتية ويُراد به أن يكون للأشياء حقائق ثابتة، لا تقبل التغيير ما دامت موجودة، وصفات خاصة بها لازمة أو مفارقة. أو عامة تشترك فيها مع غيرها، وبالخاصة تتميز عن ذلك الغير"(٤)، وهذا يستلزم إقرار العقل ضمنياً بمبدأ عدم التناقض فلا يمكن للهوية الوجودية لشيء ما أن تنفصل عنه؛ بحيث يكون موجوداً

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة، لابن رشد، (ص٥٥٧).

(٢) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، (٢/ ٥٣٠).

(٣) مبدأ الهوية عند مارتن هيدجر، البوكيلي، (موقع مؤمنون بلا حدود: https://www.mominoun.com/articles.)

(٤) علم المنطق القديم والحديث، الأزهري، (ص٢٩).

بهويته لا منفصلاً عنها أو متقدماً عليها، "فالجماد: كالماء، والهواء، والنار، والجبال، له حقيقة ثابتة لا تتغير ما دامت في عالمها وذاتيةٍ هي الجمادية التي هي عدم التغذي والنمو، وهي تفصلها عن عالم النبات والحيوان"[1] وهكذا في سائر ما يلتقي به الإنسان من الموجودات.

ويمثل "شرط الضرورة المنطقية التي يعبر عنها مبدأ الهوية:

١. أن يكون المعنى المتصور محدداً وثابتاً، فلا يتغير بحال.

٢. أن يكون الحق حقاً والباطل باطلاً دائماً وفي مختلف الأحوال، فلا يتغيران بتغير الزمان والمكان.

٣. أن يكون الموجود بالحقيقة هو عين ذاته فلا يتغير، ولا يختلط به غيره"[2]؛ لكن هذه الضرورة لم تكد تـُمس حتى في ظل المراجعات[3] التي لقيها هذا المبدأ في الفكر المنطقي الحديث وفي الفلسفة، فعلى صعيد المنطق جاءت أطروحة لودفيغ فيغنشتاين (١٩٥١م) الذي اعتبر فيها أن "الهوية ليست علاقات بين أشياء...، وليس الذي يحققها فقط هو تلك الأشياء التي ترتبط بعلاقة معينة مع أ، وبالطبع نستطيع القول بأن أ وحدها هي التي ترتبط بهذه العلاقة مع أ، إلا أننا لكي نعبر عن ذلك سوف نحتاج إلى علامة الهوية نفسها"[4] والجديد عنده هنا هو "إني أعبر عن هوية الشيء بهوية العلامة التي تشير إليه، لا بواسطة علامة أخرى أدل بها على الهوية"[5]؛ ذلك لأن الفكر هو مجمل التركيبات اللغوية كما يرى فيغنشاين، ولهذا يقول: "لأن تقول عن شيئين أنهما ذاتا هوية واحدة هو قول فارغ، ولأن نقول عن شيء واحد أنه ذو هوية مع نفسه إنما لا تقول شيئاً"[6] ليس إنكاراً، وإنما تأكيداً على هذه الضرورة. وإلى جانب هذا رأى ويلارد فان كواين

---

(١) المرجع السابق،(ص٢٩).

(٢) المعجم الفلسفي، لصليبا، (٢/ ٥٣٢).

(٣) يكمن الفارق الرئيس بين مبدأ الهوية في صياغته الأولية مع أرسطو وصياغته في المنطق الحديث في أن هذا المبدأ في صياغته الأرسطية يُمثل تطابقاً مع الماهية، بينما شهد هذا التطابق انزياحاً في الفكر المنطقي الحديث.

(٤) رسالة منطقية فلسفية، فيغنشتاين، (ص١٣١).

(٥) المرجع السابق، (ص١٣١).

(٦) المرجع السابق، (ص١٣٢).

(٢٠٠٠م) أن تصور مبدأ الهوية يقوم "بوظيفة مركزية في تحديد الأشياء الواسعة المكان والزمان بواسطة الإشارة، فمن دون تصور الهوية، فإن عدداً من أفعال الإشارة سيحدد عدداً من الأشياء فقط، ويكون كل واحد منها هو انتشار مكاني- زماني غير محدد"(١).

وعلى الصعيد الفلسفي كان جون ديوي (١٩٥٢م) من أشهر المهتمين بمبدأ الهوية وضرورته وتمثيل كونه لا يتعارض مع نسبية نتائج المعاني؛ فالذاتية تمثل "الشرط المنطقي الذي يقتضي أن تثبت المعاني على حالة واحدة طوال متصل البحث؛ والمعنى المباشر الواضح لهذه العبارة، هو أن يظل المعنى المعين من المعاني ثابتاً خلال بحث معين، إذ أن أي تغير يطرأ على مضمونه يغير قوة القضية التي كان ذلك المعنى واحداً من مقوماتها"(٢)، وضرورة تحقق هذا الشرط لا تعني التعارض مع مسلمة مراعاة التغيير تبعاً لنتائج الأبحاث العلمية فـ"تحقيق هذا الشرط لا يعني أن رمزاً لا بد أن يحتفظ بمعنى واحد في البحوث كافة؛ لأنه لو احتفظ الرمز بهذا المعنى الواحد لاستحال على المعرفة أن تتقدم"(٣)، ولهذا فإن الهدف الذي ترمي إليه الذاتية و"الأساس الذي ينطوي عليه المبدأ كله يتم تكوينه خلال متصل الحكم ذاته؛ فكل نتيجة نصل إليها في البحث العلمي، سواءً أكانت نتيجة خاصة بواقعة خارجية أم بفكرة عقلية، تظل معرضة لتعديل معالمها وفق نصيبها فيما هو آتٍ بعد ذلك من أبحاث؛ فثبات المعاني، أو ذاتيتها هو بمثابة الحد الأعلى الذي نصبو إليه، والذي نجعله أمامنا شرطاً نسعى إلى تحقيقه بدرجاتٍ متزايدة"(٤)؛ الأمر الذي يؤكد عدم إمكان تجاوزه، والإقرار بضرورته ومكانته الهامة والأساسية في المنهج العلمي.

وهكذا تبدو المكانة الهامة لهذا المبدأ في المنهج العلمي؛ بل هو أحد أُسسه المحورية التي يقوم عليها، ولا يمكن أن يقوم إلا بها.

---

(١) من وجهة نظر منطقية، كواين، (ص١٣٩).

(٢) المنطق نظرية البحث، ديوي، (ص٥٤٥).

(٣) المرجع السابق، (ص٥٤٥).

(٤) المنطق نظرية البحث، (ص٥٤٥).

ثانياً: مبدأ العلية (السببية)

ونعني هنا بالعلية ذلك المبدأ العقلي القائل بأن لكل معلولٍ علة، وأن لكل حادثٍ سبباً. وهو أحد المبادئ العقلية الضرورية التي يقوم عليها العلم. والطعن فيه ينتهي إلى المكابرة أو السفسطة(1). وقد أكد هذا المعنى ابن رشد عندما قال: "أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سوفسطائي، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه، وإما منقاد لشبهة سوفسطائية عرضت له في ذلك"(2). وقد بات متقرراً أن مسيرة العلم ارتبطت حد التماهي بمبدأ التعليل والبحث عن العلل، حتى أضحى من الصحيح الجزم بأنه إلى هذا المبدأ "وحده يرجع الفضل في كل ما أصابه العلم من تقدم"(3)، وفي هذا يقول كلود برنار(١٨٧٨م) "لابد للذهن من نقطة ارتكاز أولى، شأنه في هذا شأن الجسم سواء بسواء، ونقطة الارتكاز

(١) لا يمكن التفصيل هنا حيال ما يتعلق بهذا المبدأ وما دار حوله من جدل في تاريخ العلم والفلسفة، ويمكن العودة إلى هذه المراجع للاطلاع على الكثير من التفاصيل حول هذا الأساس الفلسفي للمنهج العلمي: المعجم الفلسفي، للحفني، (ص١٧٧، ٢١٢)، الدليل الفلسفي الشامل، أبو رغيف، (٢/ ٢٦١)، المعجم الفلسفي، صليبا، (٢/ ٩٥)، موسوعة لالاند الفلسفية، (١/ ١٥٣ وما بعدها)، معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، النقاري، (ص٢٠١، ٣١٧، ٣٧٩)، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، (ص٤٠٥، ٥٤٧)، الموسوعة الفلسفية العربية، زيادة، (١/ ٢٨٣، ٤٧٢)، وانظر لزاماً كتاب: الأسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر الصدر، أسس الفلسفة الماركسية لـ أفاناسييف، (ص١٣٠-١٥٠). وأسس الفلسفة لـ راكيتوف، الفصل الخامس، وأصول المعرفة والمنهج العقلي لـ د/ أيمن المصري، والإيبستمولوجيا في ميدان المعرفة لـ د/ علي حسين كركي، والبنية التكوينية لفلسفة العلوم لـ د/ جلال شمس الدين، (ص٩٠ – ١٤٩)، والعقلانية فلسفة متجددة لـ جون كونتغهام، والفلسفة ومباحثها لـ د/ محمد علي أبو ريان، (ص١٧٥ – ٢٦٠)، والمادية والمثالية في الفلسفة لـ جورج بوليتزير، ومبادئ أولية في الفلسفة لـ جروج بوليتزر، (ص٤٣ – ٥٥)، ومدخل إلى الفلسفة لـ د/ أحمد السيد رمضان، (ص٢٤٠ – ٢٨٢)، ومدخل إلى الفلسفة لـ د/ إمام عبدالفتاح إمام، (ص٢٥١ – ٣١٨)، ومدخل إلى الفلسفة لـ وليم جيمس أيرل، الفصل الثاني، ومدخل نقدي لدراسة الفلسفة لـ د/ محمد عبدالله الشرقاوي، (ص٢٥٤ وما بعدها)، والمنطق نظرية البحث لـ جون ديوي، (ص٧٧٧ – ٨٠٩)، والنظرية المادية في المعرفة، روجيه جارودي، ونظرية المعرفة من سماء المعرفة إلى أرض المدرسة، لـ د/ عادل السكري، الفصل الأول، ونظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان لـ د/ فؤاد زكريا.

(٢) تهافت التهافت، ابن رشد، (ص٥٠٥).

(٣) مدخل إلى دراسة الطب التجريبي، برنار، (ص٧١).

هذه هي مبدأ الحتمية المطلقة، ولولاها لكان قد قضي على الإنسان وعقله أن يدور في دائرة مفرغة وألا يتعلم شيئا قط"(١).

والقول بأن مبدأ العلية هو الركيزة الأساسية في المنهج العلمي أمر مُستقر منذ الفلسفات القديمة(٢)، وهو أساس "فكرة القانون الطبيعي الحتمي الشامل الذي اتخذ فيما بعد صورة القانون العلمي"(٣)، وأضحى لدى العلماء هو القانون الذي تخضع له كل أجزاء الكون دون إمكانيةٍ للخروج عنه بحال(٤)؛ فهو الحاكم للعلاقة بين العلة والمعلول، "وهذه العلاقة العلية تتسم بالضرورة، هذه الضرورة التي تبرر لنا الاعتقاد بقوانين ثابتة صارمة تحكم العالم"(٥).

وقد ربط سبحانه وتعالى "الأسباب بمسبباتها شرعاً وقدراً، وجعل الأسباب محل حكمته في أمره الديني والشرعي وأمره الكوني القدري، ومحل ملكه وتصرفه، فإنكار الأسباب والقوى والطبائع جحد للضروريات، وقدح في العقول والفطر، ومكابرة للحس وجحد للشرع"(٦)، وبالتالي "فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل. وصناعة المنطق تضع وضعاً أن هاهنا أسباباً ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورافع له"(٧)؛ وذلك أنَّ "العقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة"(٨)، وفي هذا يقول ابن تيمية:

---

(١) مدخل إلى دراسة الطب التجريبي، (ص٤٣)، وانظر: فلسفة العلوم الطبيعية، كارل همبل، (ص١٢ وما بعدها).

(٢) انظر: فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية، الخولي، (ص ١٠٢ – ١٠٦).

(٣) المرجع السابق، (ص ١٠٥).

(٤) انظر: الحرية في الفلسفة اليونانية، مراد، (ص١٧، ٦٠).

(٥) المدخل إلى مناهج البحث العلمي، قاسم، (ص٩٣).

(٦) شفاء العليل، لابن القيم، (ص١٨٨).

(٧) تهافت التهافت، (ص٥٠٧).

(٨) المرجع السابق، (ص٥٠٧).

"ومن المعلوم بالضرورة أن الحادث بعد عدمه لا بد له من مُحدِث، وهذه قضية ضرورية معلومة بالفطرة حتى للصبيان"(١).

وذات المعنى يقرره فلاسفة الغرب؛ فديكارت يؤكد على الأفكار القبلية، وأنها "ليست مستفادة من الحواس ولا مركبة بالإرادة، إنما مرجعها إلى ما فينا من قوة الفكر"(٢)، وبالتالي "فإن هذه المعارف الفطرية بالإضافة إلى أنها ثابتة وضرورية فهي كذلك لابد وأن تكون عامة"(٣)، وهو يجعل من مبدأ السببية "أساس كل الأفكار الفطرية"(٤)، وذات الأمر نجده لدى اسبينوزا، وهو من أكثر من أكد على أن السببية تتصل لتشمل الفكر والطبيعة على السواء، فما هما عنده إلا وجهان لعملة واحدة، أو قل إن شئت هما نظام واحد، فقد نص على أن "نظام وارتباط الأفكار هو ذاته نظام وارتباط الأشياء"(٥)، وهنا يظهر بوضوح إيمانه المطلق بالضرورة والكلية في مبدأ السببية "إنه التطابق بين الأبستمولوجي والأنطولوجي"(٦)، وذات التأكيد نجده لدى كانط الذي يرى أن العلم قائمٌ على أساس مبدأ السببية، وهذا المبدأ عنده "شرط أولي ضروري لصحة تفكيرنا"(٧).

والنتيجة إذن: إنَّ التعليلَ ومبدأ العلية – رغم ما دار حوله من جدلٍ في الوسط العلمي– متغلغلٌ في بنية المنهج العلمي؛ ولذا أضحى من المسلمات، وأحد القوانين الرئيسة التي يستند عليها العلم بوصفه كذلك.

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، (٥/ ٣٥٨).

(٢) جون لوك، إسلام، (ص٣٥).

(٣) المرجع السابق، (ص٣٧).

(٤) الاستقراء والمنهج العلمي، زيدان، (ص١٤٣).

(٥) فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية، (ص١٦٢).

(٦) المرجع السابق، (ص١٦٢).

(٧) المنطق الحديث ومناهج البحث، (ص٧٠).

ثالثاً: مبدأ الاطراد/ الطرد

وهو أحد أسس المنهج العلمي التي تعني "أنه حيث وجد الحد وجد المحدود"(1) و "الطرد في العلة أنه كلما وجدت العلة وجد الحكم، وعكس الطرد أنه كلما انتفت العلة انتفى الحكم"(2)، فهو ملاحظة للتكرار الدائم بين تولد الأشياء والظواهر ونحوها، أو هو استلزام بعضها لبعض؛ ولذا يقال اطراد الطبيعة، ويراد بها "افتراض أن ما يحدث من الظواهر الطبيعية في المستقبل يطرد مع ما حدث في الماضي ويحدث في الحاضر؛ إذا اتفقت له الظروف المحيطة بحدوثه"(3).

وعن حقيقة علاقة الاطراد بين الأشياء والظواهر دار جدلٌ فلسفي كبير؛ إذ ترسخت -مع الفلسفة العقلية الغربية- ضرورةً هذه العلاقة بين الأشياء والظواهر، فذهب عدد من الفلاسفة إلى أن الحتمية الكونية وبالتالي الاطراد بين الأسباب والمسببات تحكم الكون وما يحدث فيه من ظواهر؛ فظهرت فلسفة اسبينوزا التي دمج فيها مفهوم الإله اللامتناهي مع الطبيعة المتناهية فيقول: "إنني اعتنق رأياً عن الإله والطبيعة يختلف كل الاختلاف عن الرأي الذي يدافع عنه المسيحيون...فأنا أعتقد أن الإله هو كما يقولون العلة الباطنة للأشياء جميعاً، ولكني لا أعتقد أنه العلة المتعدية...، وأنا أقول إن كثيراً من الصفات التي يرون...أنها من صفات الإله أرى أنها أشياء مخلوقة، ومن ناحية أخرى فإن الأشياء التي يرون أنها مخلوقة أرى أنها صفات للإله...، وكذلك لا أستطيع أن أفصل الإله عن الطبيعة على الإطلاق"(4).

كما حقق العلم انتصاراً مشهوداً مع جاذبية نيوتن التي رسخت السببية في الطبيعة من جهة ورسخت اطراد حوادث الطبيعة من جهة أخرى؛ حيث "بدا أن نيوتن بمركبه العظيم، وبتنسيقه لقوانين الحركة والجاذبية خلال عقد واحد، قد بدد في عام ١٦٨٧م كل غموض

(١) المعجم الفلسفي، (ص٥٠٩).

(٢) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، (ص٤٩٣).

(٣) المعجم الفلسفي، لمراد وهبة، (ص٧٣، ٧٤).

(٤) الله في الفلسفة الحديثة، كولينز، (ص١٠٣).

وإبهام. فقد جاءت الأجزاء متناسقة في المركب، وكشفت الطبيعة عن أسرارها"[1]. وبالمقابل لهذا ناهضت التجريبية مبدأ الاطراد، ونفت كونه أحد المبادئ التي تحكمها الضرورة، ولعل ديفيد هيوم (١٧٧٦م) أحد أشهر فلاسفة التجريبية الذين رأوا انتفاء فكرة الضرورة بين الأسباب ومسبباتها، وبالتالي نفي الاطراد كأحد المبادئ العقلية اللازمة عن القول بالعلية "فالنتيجة الثورية عند هيوم هي أنه ليست هناك روابط سببية ضرورية في العالم. هناك مجرد تكرارات للحوادث التي تثير التوقعات المألوفة في الذهن، فتُحدث بذلك فينا شعوراً بالحتمية التي نُقحمها على عالمنا الحقيقي بغير وجه حق"[2]. وشارك هيوم فلاسفة آخرون أمثال جون ستيورات مل وغيرهم، الذين بنوا الرؤية تجاه العلم وتصويره على أنه "ممارسة إنسانية وفعالية حية نامية ومتطورة دائماً، التقدم مفطور في صلبة، لم يعد العلم الآن هو البحث عن السبب أو العلة، بل عن التفسير، حساب الاحتمال هو لغته الدقيقة، ولا يقين في العلم التجريبي البتة، إنه بحث عن سنن الكون، ولكنه بحث إنساني لا يملك أبداً حق الزعم بأنه أمسك عليها بجُمْع اليدين واطلع على سرها المكين، بل فقط يحاول أن يقترب من حقيقتها، منتقلاً من محاولةٍ إلى محاولةٍ أنجح حتى تقوم الساعة"[3]؛ الأمر الذي قد يكون شكل التشكك في الإيمان العقلي بمبدأ الاطراد وضرورته. وهذه المواقف في حقيقتها متفرعة عن الموقف من ضرورة السببية وليست مختصة بالاطراد، ولكن من المهم أن نبين هنا وجهة نظرنا حيال تعلق هذا المبدأ بالسببية، وكيف يؤثر أحدهما في الآخر، والحقيقة التي أعتقدها هي أن مبدأ الاطراد يرجع إلى الاعتقاد الضروري بالسببية؛ حيث ينشأ الاعتقاد به كضرورة متولدة عن ضرورة السببية؛ ذلك أن حقيقة السببية تشير إلى إثبات خصائص للأشياء و "هذه الخصائص كلما وجدت وجدت آثارها، لأن هذا هو مقتضى كونها خصائص مؤثرة، وهذا بعينه هو قانون الاطراد، الذي يقرر اطراد وجود الشيء كلما وجدت خصائصه كما يقرر وجود الأثر المترتب على هذه

---

(١) تاريخ الفكر الأوربي الحديث، سترومبرج، (ص ٨٦).

(٢) العقلانية فلسفة متجددة، كوتنغهام، (ص٩٤).

(٣) مفهوم المنهج العلمي، يمنى الخولي، (ص٤١).

الخصائص. ومن هنا كان دخول قانون الاطراد في مبدأ السببية"[1]، ومعرفة هذا التلازم بين الاطراد والسببية مما يعين على فهم حقيقة سير المنهج العلمي وأنه يرتكز على أسسٍ ثابتةٍ ترجع إلى قانونٍ أوليٍ وحيد.

المسألة الثانية: آليات المنهج العلمي

تُعد آلية الاستقراء والاستنباط أهم آليات المنهج العلمي؛ حيث يمثل الاستنباط انتقالاً من المبادئ أو التعميمات إلى النتائج والجزئيات، أما الاستقراء فبخلاف ذلك يمثل انتقالاً معاكساً لهذا، وبفضله نصل إلى مبادئ وكليات، ويمكن التحقق من صحة تلك المبادئ والنتائج الكلية، وقد عُرف بأنه "تلك العملية الاستدلالية التي تبدأ من عددٍ محدد من المفردات الجزئية بغرض تعميم الحكم المنطبق عليها، في حكم كلي يشملها هي وغيرها من المفردات الأخرى المماثلة، سواءً ما هو حالي منها أو ما يمكن أن نصادفه مستقبلاً"[2]، وتمثل هذه التوصيفات للاستنباط والاستقراء التصورات التقليدية العامة عنها التي لقيت صياغتها الأولى على يد أرسطو؛ فـ"إن أفكارنا التقليدية، والتي لا تزال سائدة، عن الاستقراء والاستنباط، مستمدة من المنطق الأرسطي، الذي كان في عصره... تنسيقاً للصور المنطقية على أساس اعتقادات معينة في حقيقة الوجود وماله من نواميس"[3]، وزاد الاهتمام بالاستقراء خاصة فيما يسمى بعصر النهضة الأوربية مع جهود فرانسيس بيكون واهتمامه بالمنهج التجريبي[4].

ولقد أشير إلى وجود نوع من التلازم بين هاتين الآليتين فقيل: إنه "إذا كان حقاً أن الاستنباط –كما يعرفه المنطق الصوري التقليدي ويصفه- ينطوي بوجه عام على فقدانٍ للماصدق، فمن الضروري أن يوجد نوع آخر من الاستدلال يزود الاستنباط الشكلي بالماصدق الذي يحتاج إليه، وبعبارة أخرى، يجب أن يتلقى المنطق الاستنباطي المقدمات

(١) الاستقراء في الفكر الفلسفي، القرني، (١/ ٥٤).

(٢) مقدمة لفلسفة العلوم، (ص٦١).

(٣) المنطق نظرية البحث، (ص٦٥٠).

(٤) راجع: الاستقراء في الفكر الفلسفي، (ص١٧٨ وما بعدها).

الكبرى التي يبدأ منها، من نوع آخر من الاستدلال. وهذا المنطق الآخر هو الاستقراء"(١)، بحيث يبدو "الاستقراء ينتهي إلى فرضٍ، أي إلى مبدأ احتمالي يصلح أساساً لاستنباط يمكن التحقق من صدقه. فإذا كان الأمر كذلك، فليس لنا في الواقع أن نعد الاستقراء استدلالاً موازياً للاستنباط. فالاستنباط يرغم ولا يترك أي مجال للاختيار. وفضلاً عن ذلك، فالاستنباط على نحوٍ ما جزءٌ من الاستقراء، فلنقل بالأحرى، إن الاستقراء منهج أي مسلك معين في الاستدلال"(٢)، ويقول ديوي: "فإذا أردنا شرحاً وافياً للطرائق العلمية، من حيث هي الوسائل التي نستعين بها على صياغة تعميمات جائزة القبول، فلا بد لذلك الشرح –إذن– أن يصدق على هاتين الصورتين معاً؛ وهذه الملاحظة هي –في الحقيقة– تحذير أحذر به سلفاً من استحالة أن نقيم فاصلاً حاداً بين الاستقراء باعتباره الإجراءات التي نُكَوّنُ بها تعميماتٍ وجودية، والاستنباط باعتباره الإجراء المختص بالعلاقات التي تربط القضايا الكلية المجردة في مجرى التفكير النظري، ففيما يختص بالبحث الطبيعي –على الأقل– لا بد لنا من تفسير الاستقراء والاستنباط تفسيراً يظهرهما جانبين متعاونين من إجراءات هي في النهاية واحدة بذاتها"(٣)، والمفهوم من هذا أن آلية العقلية العلمية تعد الاستقراء مقدمةً أوليةً والاستنباط بناءً عملياً عليها.

وفي علاقة هاتين الآليتين بالأسس الفلسفية للمنهجية العلمية يمكن إرجاع الاستقراء والاستنباط لمبادئ العقل الأولية التي يمكن أن ترد إلى المبدأ السببي بوصفه المبدأ الكلي؛ فمن جهة الاستقراء "يفترض الإيمان بالحتمية، أي اعتقاد خضوع الطبيعة لقوانين"(٤)، يمكن التعرف عليها والكشف عنها، من خلال فهم طبائع/ خصائص الأشياء والتأكيد على وجودها، وهذه مسلمة وجودية يصدقها الواقع، وهذه الخصائص تتسم بالتأثير عند توفر كامل الشروط وانتفاء الموانع، ومنه تفهم العلاقة المتبادلة بين الأسباب ومسبباتها ونتائجها،

(١) المنطق وفلسفة العلم، (ص٢٩٦).

(٢) المنطق وفلسفة العلم، (ص ٣٠٠، ٣٠١).

(٣) المنطق نظرية البحث، (ص٦٥٩).

(٤) المرجع السابق، (ص٣٠١).

وبفضل آلية الاستقراء تتم مصادقة هذا كله، والكشف عنه في صيغٍ وصورٍ واضحة[1]، أما الاستنباط فما كان له أن يقوم لولا التسليم بوجود هذه الكليات والمبادئ التي تندرج تحتها الجزئيات والفروع، ولا يمكن لهذا التطبيق والإدراج أنْ يعمل ويكون صحيحاً دون اليقين بالسببية التي تضم المبادئ الأولية الكبرى إليها.

وهكذا إذن فالعقلية العلمية تستلزم السير في الواقع وفق هاتين الآليتين التي تراعي الواقع كما هو، وتنطلق من ملاحظته. وفهم ما قدمناه من الحديث عن المبادئ ومحاولة بيان حقائقها؛ يُعد بمثابة المقدمة التي تساعد على كشف العملية الفكرية/ أو المنهجية التي يستعملها المحدث والباحث في علم علل الأحاديث خاصة، وفهم دلالة عمله البحثي وطريقته العلمية وترجمتها في ضوءِ اصطلاحاتِ الميثودلوجيا والفكر العلمي.



(١) للاستزادة حول هذا راجع كتابنا: الاستقراء في الفكر الفلسفي، (١/ ٩٩ وما بعدها).

المبحث الثاني

ابن رجب وعلم العلل

يُعد علم العلل أحد العلوم المعرفية المتعلقة بالسنة النبوية الشريفة، ويُعرف بأنه "علم يبحث عن الأوهام الخفية في أحاديث الثقات"(١)؛ فموضوعه "أوهام الرواة الثقات في مروياتهم"(٢) وليس الكلام فيه عن مطلق أحاديث الكذابين والضعفاء والوضاعين فهو لا يتكلم عن المتروكين أصلاً؛ ولذا كان هذا العلم مشتغلاً بالنقد الداخلي لأحاديث الثقات وأعمدة الحفظ وممن هم مدار الإسناد والروية، فـ "علم العلل يتابع الثقة في مختلف الأماكن ومختلف الأزمنة ومختلف الشيوخ الذين يروي عنهم، ومختلف الظروف التي تعتريه، من ضياع كتاب أو فقد عزيز أو فقدان البصر، ويتناوله من حيث ممارسته لحديث كل شيخ من شيوخه أو قلة ممارسته. ومن هنا كان تتبع ثقة من الثقات في ضوء علم العلل يحتاج إلى جهودٍ كبيرة"(٣). ويُصطلح على أن الحديث المعل "هو الحديث الذي اطلع فيه على علة تقدح في صحته مع أن ظاهره السلامة منها. ويتطرق ذلك إلى الإسناد الذي رجاله ثقات، الجامع شروط الصحة من حيث الظاهر"(٤)؛ ولهذا "بعض العلماء يقيد العلة القادحة بالخفية، وليس معنى هذا أن الظاهرة لا تقدح في صحة الحديث ولكنها تخرج بشرط الاتصال"(٥)، فـ"العلة المقصود طلب انتفائها هي: ما يتجاوز كون الراوي غير عدل، أو غير ضابط، أو كون الإسناد منقطعاً بانقطاع ظاهر؛ لأن هذه العلل عللٌ ظاهرة، تتضح من مجرد النظر في السند نفسه، ولا تحتاج للإعلال بها إلى دليلٍ خارجٍ عن السند المدروس عينه...، والأصل فيها أن يكون دليلها خارجيًّا، أي من خارج الإسناد المدروس، من مثل موازنة الروايات الأخرى به"(٦). والعلة في

(١) العلة وأجناسها عند المحدثين، باحو، (ص٨).

(٢) المرجع السابق، (ص٨).

(٣) مقدمة شرح علل الترمذي، (١/ ٣١٠).

(٤) معرفة أنواع علم الحديث (المشهور بمقدمة ابن الصلاح)، ابن الصلاح، (ص١٨٧، ١٨٨).

(٥) الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، محمد أبو شهبة، (ص٢٢٩).

(٦) الأسس العقلية لمنهج نقد المحدثين، العوني، (ص٩١، ٩٢، ٩٣).

حديث الثقة قد تطال السند والمتن على حد سواء، يقول ابن الصلاح: "ثم قد تقع العلة في إسناد الحديث -وهو الأكثر-، وقد تقع في متنه، ثم ما يقع في الإسناد قد يقدح في صحة الإسناد والمتن جميعاً، كما في التعليل بالإرسال والوقف، وقد يقدح في صحة الإسناد خاصة من غير قدح في صحة المتن"(١)، ومجموع علل الحديث في السند تظهر في الانقطاع والإرسال والوقف وقيل: "إن المعلَّل ليس من قبيل نوع الشاذ المقدم ذكره، فإن الشاذ يحكم برده بمجرد الشذوذ من غير توقفٍ على بيان وجه الصواب والعلة التي هي جهة الخطأ. والمعلَّل يُبين فيه العلة التي هي جهة الخطأ ويوضح فيه وجه الصواب في الحديث"(٢)، كما "قال الحافظ: هذا ليس من قبيل المعلول على اصطلاحه وإن كانت علة في الجملة؛ إذ المعلول على اصطلاحه مقيد بالخفاء، والانقطاع والإرسال ليست علتهما بخفية"(٣).

كما أن علم العلل علم يقوم على عدد من المرتكزات المنهجية العلمية للوصول إلى صحة الخبر من عدمها، وهذا النوع من أنواع علوم الحديث متفرد من حيث كونه دراسةً نقديةً تنطلق من الأسس الفلسفية لقبول الأخبار والتأكد من صحتها؛ لدراسة حديث الثقات من الرواة وكشف الوهم والخطأ الذي يقع في مروياتهم، يشهد لهذا رفض ابن رجب "توهم إدراك العلة بالخواطر والتأملات الباطنية، ... وأن كشف العلة لا يكون إلا بعلمٍ ومعرفةٍ وفهم. والدليل على كل علةٍ لا بد من قيامه وظهوره لأهل هذا الفن"(٤). وليس لكل أحد الحديث في ما تعل به الأحاديث، بل هذا الكشف عن العلة يحتاج إلى جهدٍ ومعرفةٍ كبيرةٍ يلخصها ابن رجب بقوله: "ولا بد في هذا العلم من طول الممارسة، وكثرة المذاكرة، فإذا عُدم المذاكِر به؛ فليكثر طالبه المطالعة في كلام الأئمة العارفين كيحيى القطان ومن تلقى عنه كأحمد وابن المديني. فمن رزق مطالعة ذلك وفهمه وفقهت نفسه فيه وصارت له فيه قوة نفس

---

(١) مقدمة ابن الصلاح، (ص ١٨٨)، وانظر: مقدمة شرح علل الترمذي، (١/ ١٣٩ وما بعدها).

(٢) مقدمة ابن الصلاح، (ص١٨٩).

(٣) النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر العسقلاني، (١/ ١١٥).

(٤) مقدمة شرح علل الترمذي، (١/ ١٢٧).

وملكة؛ صلح له أن يتكلم فيه"[1]بعد امتلاكه الأدوات. "وإنَّ نظرةً سريعةً يلقيها الباحث في كتب العلل تظهر له أي علم يحتاجه صاحب هذا الفن، وأية معرفة يفتقر إليها، حتى يصبح من أهل هذه الصنعة. إنه يحتاج ملكة علمية متعددة الجوانب، كثيرة العناصر، تمتاز بالشمول والتكامل. لأننا بعد التحقق نستطيع أن نقول: إنَّ كلَّ جزئيةٍ من جزيئات علوم الحديث داخلة في علم العلل، إما دخولاً مباشراً، أو غير مباشرٍ كخادمٍ لأصول هذا العلم وضروراته"[2].

ويختلف علم علل الحديث عن علم الجرح والتعديل في أنَّ هذا الأخير يختص بـ"الحكم على الرواة، وعلم العلل يبدأ حيث انتهى علم الجرح والتعديل، فيبحث في كيفيات الرواية وأحوالها وموافقتها ومخالفتها"[3]، وبالعكس قيل إن الأسبق هو: النظر في مرويات الراوي، وبالتالي فالاشتغال بالجرح والتعديل للراوي متفرع عن الاشتغال بمروياته أولاً وليس العكس، فعلم العلل مقدمة لعلم الجرح والتعديل، فعلم العلل يخوض في مرويات الراوي وفي أخطائه وفي أوهامه؛ وعلى أساس هذا الفحص والاستقراء يخرج نتيجة عامة في الحكم على هذا الراوي. ومن جهة الحكم النقدي فإنه لا يمكن الحكم على الأخبار بمجرد معرفة حال الرواة؛ لأن معرفة أحكام النقاد على الرواة إجمالية لا تفصيلية، فقول الناقد "فلان ثقة" لا يعني تصويب كل مروياته كما أن قولهم "فلان ضعيف" لا يعني إهدار جميع مروياته؛ لأن الثقة وإن أصاب في أكثر مروياته فإنَّ له أخطاءً وأوهاماً، والضعيف وإنْ أخطأ في غالب مروياته فإنَّ له أحاديث ضَبَطها ووافق فيها الثقات، ومعنى هذا أنه لا يمكن الاكتفاء بالجرح والتعديل في الحكم على الأحاديث، بل لابد من إعمال قواعد العلل والنقد في الأخبار إلى جانب ذلك. ومن جهة طبيعة كل منهما فعلم علل الحديث يدور مع القرائن والترجيحات ولا يضبطه الاطرادُ الظاهر؛ فترى النقاد يقبلون أحاديث الراوي في موضع ويردونها في آخر، ويقبلون زيادته في موضع ويردونها في آخر، ويصححون الوصل تارةً والوقف والإرسال تارة

(١) شرح علل الترمذي، (٢/ ٦٦٤).

(٢) مقدمة شرح علل الترمذي، (١/ ١٢٧).

(٣) المرجع السابق، (١/ ١٢٧).

أخرى، وقد يقبلون تفرد الراوي وأحياناً يردونه، وأحياناً يرجحون أحاديث الأقل حفظاً على الأقوى، مع أن من قواعد الترجيح المستقرة هو تقديم الأحفظ، لكن لأن هذا العلم يدور مع القرائن. بينما من يعتمد على الجرح والتعديل فالحكم عنده أشبه بالقواعد الرياضية البحتة، فتراه يصحح أحاديث الثقات مطلقاً حتى تلك التي وهموا فيها وأخطأوا فيها، ويقبل تفرداتهم مطلقاً. ومن جهة المشغلين بهذين العلمين فكشف أوهام الثقات وعلل أحاديثهم عملية شاقة تحتاج إلى حفظ وفهم وطول خبرة وممارسة، ومعرفة بمراتب الراوة وقواعد النقد والترجيح وغير ذلك؛ لذلك لم يتكلم في هذا العلم إلا جهابذة النقاد لصعوبته ودقته؛ لكونه علمٌ يبحث في أوهام الثقات ولا يبحث في الضعفاء والمتروكين[1].

أذا تبيّن هذا فإنَّ "مِن أحسن كتابٍ وُضِع في ذلك وأجله وأفحله "كتاب العلل" لعلي بن المديني شيخ البخاري وسائر المحدثين بعده في هذا الشأن على الخصوص. وكذلك "كتاب العلل" لعبد الرحمن بن أبي حاتم، وهو مرتب على أبواب الفقه، و "كتاب العلل" للخلال. ويقع في مسند الحافظ أبي بكر البزار من التعاليل ما لا يوجد في غيره من المسانيد. وقد جمع أزمةَ ما ذكرناه كله الحافظُ الكبير أبو الحسن الدار قطني في كتابه في ذلك، وهو مِن أَجَلّ كتاب، بل أجَل ما رأيناه وُضِع في هذا الفن، لم يُسبق إلى مثله، وقد أعجز من يريد أن يأتي بعده، فرحمه الله وأكرم مثواه"[2]. ويُعد **الحافظ ابن رجب الحنبلي**[3] أحد أعلام هذا العلم،

(١) انظر: مقدمة شرح علل الترمذي، (١/ ٣٠٩، ٣١٠)، محاضرة: "الفرق بين علل الحديث والجرح والتعديل"، سعد الشيخ، موقع قناته في اليوتيوب: https://www.youtube.com/watch?v=HlTXB9h9T3w.

(٢) الباعث الحثيث لاختصار علوم الحديث، لابن كثير، (ص٦٤).

(٣) هو الإمام العلامة الحافظ أبو الفرج، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (٧٣٦- ٧٩٥هـ). اشتغل بالحديث والحفظ وتلقي الرواية، إلى جانب علوم الحديث. ويعد كتابه شرح علل الترمذي من أشهر أعماله في هذا الباب بالإضافة إلى كتابه جامع العلوم والحكم. وقد قيل: إنه "قد احترق غالب ما عمله من شرح الترمذي في الفتنة". كما اهتم ابن رجب بالعديد من العلوم غير الحديث، كالفقه لا سيما القواعد الفقهية، وألف في ذلك كتابه المشهور: "تقرير القواعد وتحرير الفوائد" المشهور بقواعد ابن رجب. كما ناقش العديد من المسائل العقدية، وله العديد من الكتب في هذا الباب مثل: تفضيل مذهب السلف، وأهوال أهل القبور. ويُعد ابن رجب أحد أعمدة المذهب الحنبلي من المتأخرين، وله في ذلك ذيل طبقات الحنابلة. وقد أثنى عليه العديد من العلماء، وذكروا زهده ومناقبه ومكانته، قال عنه ابن حجر:

وكتابه **شرح علل الترمذي** مِن أهم الأعمال التي كُتبتْ في هذا العلم؛ حيث **شرح فيه كتاب الإمام الترمذي المسمى بالعلل الصغير**، والذي ألفه الترمذي لغرضٍ ذكره فقال: "وإنما حملنا على ما بينا في هذا الكتاب من قول الفقهاء وعلل الحديث؛ لأنا سئلنا عن هذا، فلم نفعله زمانا، ثم فعلناه؛ لما رجونا فيه من منفعة الناس، لأنا قد وجدنا غير واحدٍ مِن الأئمة تكلفوا من التصنيف ما لم يسبقوا إليه، منهم هشام بن حسان، وعبد الملك بن عبد العزيز بن جريج، وسعيد بن أبي عروبة، ومالك بن أنس، وحماد بن سلمة...وغيرهم من أهل العلم والفضل، صنفوا فجعل الله في ذلك منفعة كثيرة، فنرجو لهم بذلك الثواب الجزيل عند الله لما نفع الله المسلمين به، فهم القدوة فيما صنفوا. وقد عاب بعض من لا يفهم على أهل الحديث الكلام في الرجال، وقد وجدنا غيرَ واحدٍ مِن الأئمة من التابعين قد تكلموا في الرجال، منهم الحسن البصري وطاؤوس تكلما في معبد الجهني، وتكلم سعيد بن جبير في طلق بن حبيب"(١) وغيرهم. وكان من أهم المصادر التي أخذ عنها الترمذي في كتابه ما ذكره حين قال: "وما كان فيه من ذكر العلل في الأحاديث والرجال والتاريخ، فهو ما استخرجته من كتب التاريخ، وأكثر ذلك ما ناظرت به محمد بن إسماعيل، ومنه ما ناظرت به عبد الله بن عبد الرحمن وأبا زرعة، وأكثر ذلك عن محمد، وأقل شيء فيه عن عبد الله وأبي زرعة، ولم أر أحداً بالعراق ولا بخراسان في معنى العلل والتاريخ ومعرفة الأسانيد كبير أحدٍ أعلم من محمد بن إسماعيل"(٢).

"وصنف شرح الترمذي، وقطعة من البخاري، وذيل الطبقات للحنابلة، واللطائف في وظائف الأيام بطريق الوعظ وفيه فوائد، والقواعد الفقهية أجاد فيه. وقرأ القرآن بالروايات، وأكثر عن الشيوخ، وخرّج لنفسه مشيخة مفيدة. ومات في شهر رجب سنة ٧٩٥. ويقال أنه جاء إلى شخصٍ حفار فقال له: احفر لي هنا لحداً، وأشار إلى بقعة. قال الحفار: فحفرت له، فنزل فيه فأعجبه واضطجع، وقال: هذا جيد. فمات بعد أيام فدفن فيه". انظر: الدرر الكامنة، لابن حجر العسقلاني، (٣/ ١٠٨، ١٠٩)، الجوهر المنضد، ابن المبرد، (١/ ٤٨، ٤٩)، سلم الوصول، حاجي خليفة، (٤/ ٥٢)، مقدمة شرح علل الترمذي، (١/ ٢١٩ وما بعدها).

(١) سنن الترمذي، تحقيق بشار عواد معروف ٦/ ٢٣٠. وانظر: الباعث الحثيث لاختصار علوم الحديث، (ص٢٣٠).

(٢) سنن الترمذي، تحقيق بشار عواد معروف ٦/ ٢٣٢.

وكتاب الترمذي هذا لمكانته العلمية التطبيقية الهامة في التعريف بعلوم الحديث، خاصة علم العلل؛ اشتغل الحافظ ابن رجب -رحمه الله تعالى- على شرحه. وفي أثناء ذلك ذهب إلى التفصيل والبسط في أمور هذا العلم وقواعده، فيقول: "لما انتهى الكلام على ما ذكره الحافظ أبو عيسى الترمذي -رحمه الله تعالى- في كتاب الجامع وآخره كتاب العلل أحببت أن أتبع كتاب العلل بفوائد أخر مهمة، وقواعد كلية تكون للكتاب تتمة. وأردت بذلك تقريب علم العلل على من ينظر فيه، فإنه علم قد هُجر في هذا الزمان، فقد ذكرنا في كتاب العلم أنه علمٌ جليلٌ قَلَّ مَن يعرفه من أهل هذا الشأن، وأنَّ بِساطه قد طوي منذ أزمان، وبالله المستعان"(١)، كما يقول محقق الكتاب في منهج ابن رجب: بأنَّ "كتاب ابن رجب هو كتاب العلل الوحيد الذي تكلم على العلل كعلمٍ له قواعده وأقسامه"(٢)، فقسم كتابه إلى بابين كبيرين، شرح في الباب الأول العلل للترمذي؛ بأن يعرض كلام الترمذي أولا ثم يأتي للتعليق عليه، ومناقشة ما كتبه، والتعريج على المسائل المتعلقة بها. أما الباب الثاني فهو مستقل بذكرِ عددٍ من الفوائد والقواعد المتعلقة بعلم العلل والتي استفادها ابن رجب من علل الترمذي وغيره من الأئمة ممن تكلموا في أحاديث الثقات كابن حنبل والبخاري وغيرهم؛ فأظهر ابن رجب هذا العلم في صورةٍ واضحةٍ من الناحية النظرية والمنهجية إذا ما قارناه بما قبله من الكتب في هذا العلم التي كانت تركز على الجانب العملي دون الحديث عن شيءٍ من قواعد هذا العلم، والعرف العلمي المتبع فيه. فالصورة النظرية للعملية الفكرية في علل أحاديث الثقات جاءت مجردةً إلى حدٍ كبير وواضحة في شرح ابن رجب.

كما تأتي القيمة العلمية لهذا الكتاب من خلال التعرف على المسائل والآراء التي تضمنها، وتأمّل طريقته في عرضها ودراستها، فابن رجب حَرِص على التنصيص على رأي الترمذي وعامة علماء الأحاديث في المسائل التي يحررها، ثم يبين رأيه والراجح من ذلك بحسب تتبعه واستقرائه وتحليله للمسائل، وهذا ركنٌ منهجي علمي تمثله ابنُ رجب في كتابه هذا؛ حيث

(١) شرح علل الترمذي، (٢/ ٦٦٣).

(٢) مقدمة شرح علل الترمذي، (١/ ٩٣).

حرص على تقصي الآراء وعرضها بطريقةٍ تحليليةٍ متماسكة، وبيان أوجه تقريراته أو مخالفته لأئمة الحديث، أو يشرع في طرح رأيه دون التعرض لذلك. والمقصود هنا أنَّ تلَمس الرؤية العلمية المنهجية أمرٌ يفرض نفسه على القارئ للكتاب ويسترعي انتباهه بشدة، ويوقن بأنَّ أئمة الإسلام انطلقوا من الأسس الفلسفية المنهجية لتأسيس العلوم وبنائها، ولم يكن سيراً اعتباطياً ومحضَ اختياراتٍ شخصيةٍ رسخوها بالتقليد والتبعية. **وهذا ما سيظهر معنا في المبحث التالي بإذن الله تعالى.**



المبحث الثالث

الأسس الفلسفية للمنهج العلمي لدى ابن رجب في شرح العلل

لقد قيل إن "مرحلة تاريخ العلوم عند العرب أهم مراحل العلم القديم طُرًّا، ذروته وتاجه؛ حيث صياغة مفهوم المنهج العلمي وآلياته الإجرائية متميزة وواضحة لأول مرة في التاريخ، كنظرية وكواقع وكممارسة، ناشئة عن النموذج المعرفي الشامل"(١)، ولهذا دلالته الهامة التي تُشير إلى أنَّ علم العلل يقوم على أسس علمية دقيقة، فـ"العلة لا تخضع معرفتها للفيوض الوجدانية، والكشوف، والتأملات الباطنية، وإنما تظهر العلة لممارس هذا العلم الذي حوى من المعارف ما يجعله قادراً على تتبع مسارب الإسناد ومساراته والتقائه بغيره وافتراقه عنه"(٢)؛ ولذا فـ "النقادُ العارفون بعلل الحديث أفرادٌ قليلٌ مِن أهل الحديث جدًّا"(٣)، فالعلة من حيث الاحتياج في كشفها إلى اطلاعٍ دقيقٍ وملاحظةٍ عميقةٍ؛ تستلزم الالتزامَ بالمنهج العلمي، وهذا بدوره يستلزم الاستنادَ بشكلٍ قبلي على المبادئ الضرورية. وخلال هذا المبحث نعمل على قراءة تطبيقات ابن رجب لهذه الأسس الفلسفية للمنهج العلمي في شرحه لعلل الترمذي رحمهما الله تعالى.

المطلب الأول

مبدأ الهوية

لقد عرضنا سابقاً لحقيقة هذا المبدأ التي تتلخص في الخصائص أو جواهر الأشياء التي تميزها عن غيرها. ومبدأ الهوية في فكر المحدثين هو ما عبروا عنه في تعريفات ومفاهيم أنواع الحديث من الصحيح والضعيف والمرسل والمنقطع وصولاً إلى الموضوع، وما عبروا عنه أيضاً في تحديد ما هو الشذوذ وما هي العلة ونحوها، وما به تُعرف عدالةُ الراوي وما هو ضبطه وما هو وهمه إلى غير ذلك مما أسسوه؛ انطلاقاً من الاعتقاد الضروري بأنَّ للأشياء خصائصَ وطبائعَ ذاتيةً لا بد أن تُعرف ويُكشف عنها وتحدد، ثم يُعبر عنها في قوالب لغوية يسهل تداولها

---

(١) مفهوم المنهج العلمي، يمنى الخولي، (ص٨٩).

(٢) شرح علل الترمذي، لابن رجب الحنبلي، (١/ ٣١٠).

(٣) منهج المحدثين في النقد، حافظ محمد الحكمي، (ص٤١).

في الحقل المعرفي، ويُبنى عليها التمييز. وهذا العمل من المحدثين يشير بوضوحٍ إلى الاهتمام بتأسيس طريقتهم ومنهجهم على أسسٍ سليمةٍ تتسق مع مبادئ العقل الضرورية وطريقةِ الإدراك البديهي في التأكد مِن صحة الأخبار. فـ"المنهج العقلي لقبول الخبر يحصر شرطَ قبوله في سلامته من آفتي الخبر اللتين تجعله مخالفاً للواقع، وهما: الكذب (الإخبار بخلاف الواقع عمداً)، والخطأ (الإخبار بخلاف الواقع بغير عمد)"(١). والمحدثون لأجل هذا، ولأجل ضمان التحقق مِن ثبات الحقيقة أو المعاني، وأنها يجب أنْ لا تختلف باختلاف الزمان أو المكان؛ وضعوا ما به يتميز الحديثُ الصحيح مما هو أدنى منه مرتبةً، وهذا بمجملة تحقيقٌ للهُوية في المنهجية العلمية لقبول الأخبار لدى علماء العلل.

وفي جهة تحقيق هذا المبدأ في علم العلل عند المشتغلين به من أئمة الحديث؛ تجد الحرص على تمييز الأوهام والأغلاط التي في أحاديث الثقات وأعمدة الحفظ، ففي جهة الإسناد يُعِلّون الأحاديثَ بالإيهام إما بزيادةِ حرفٍ أو نقصانه أو غلطٍ في تسميةِ الراوي، ولذا كان مِن أهم الطرق الكاشفة لعلة الحديث: "معرفة المتشابه من الأسماء والكنى والألقاب"(٢)؛ حتى يحصل بهذه المعرفةِ التمييزُ والوقوفُ على مكان الخطأ والوهم.

وقد يُعلَّل الحديثُ بوقوع التناقض الذي يستلزم القدحَ في هذه الراوية: فتجد الإمامَ مسلماً -رحمه الله تعالى- نبه على هذا حين ذكر بأنَّ أحد أوجه الوهم في الراوية هو حصول التناقض، ومن الأمثلة التي ضربها لبيان ذلك قوله: "ثنا أبو بكر بن أبي شيبة ثنا أبو الاحوص عن أبي إسحاق عن مجاهد عن **ابن عمر** قال سمعت رسول الله ﷺ أكثر من عشرين مرة يقرأ في الركعتين بعد المغرب والركعتين قبل الفجر بـ ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ و ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ . وإبراهيم النخعي عن مجاهد عن **ابن عمر** بهذا. وهذا الخبر وهم عن ابن عمر والدليل على ذلك الروايات الثابتة عن ابن عمر أنه ذكر ما حفظ عن النبي ﷺ من تطوع صلاته بالليل والنهار فذكر عشر ركعات، ثم قال وركعتي الفجر أخبرتني حفصة أن النبي ﷺ كان يصلى ركعتين خفيفتين إذا

---

(١) الأسس العقلية لمنهج نقد المحدثين، العوني، (ص٢٥).

(٢) مقدمة شرح علل الترمذي، (١/ ١٣٤).

طلع الفجر وكانت ساعة لا أدخل على النبي صلى الله عليه وسلم فيها، **فكيف سمع منه أكثر من عشرين مرة قراءته فيها وهو يخبر أنه حفظ الركعتين من حفصة عن النبي ﷺ"**[1]**؟!.**

كما يُعِلون الرواية مِن جهةِ المتن، فيعلون الحديثَ بزيادةِ الثقةِ في الحديث ما ليس منه، وهذا الإعلال إنما يقوم على محددِ ثباتِ الهويةِ للحديث، فحديث "عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: "الطيرة من الشرك، وما منا إلا، ولكن يُذهبه بالتوكل"...صحيح ظاهراً سنداً ومتناً، إلا أنَّ متنه معلولٌ بعلةٍ خفية، في قوله: "وما منا إلا" ... قال سليمان: هذا عندي قول عبد الله بن مسعود"[2]. ويَدخل ضمن ذلك إعلالُ الحديث بكونه بين متنين متقاربين فينتقل ذهنُ الراوي مِن هذا الحديث إلى الآخر المقارب له، أو أنْ يَدخل على الثقة حديثٌ في حديثٍ آخر، وكل ما هو متعلق بالإخلال بمعنى الحديث كروايته بالمعنى خطأً[3]، ونحو ذلك من أسبابٍ تخل بهويةِ الحديث ووحدة دلالته في المتن.

ومما يشترك فيه السند والمتن في الإعلال مما هو مُتعلقٌ بمبدأ الهوية: الإعلال بالتفرد والغرابة في أحدهما أو كليهما. يقول الإمام الترمذي -رحمه الله تعالى-: "ورُبَّ حديثٍ إنما يُستغرب لزيادةٍ تكون في الحديث، وإنما تصح إذا كانت الزيادة ممن يُعتمد على حفظه، مثل ما روى مالك بن أنس، عن نافع، عن ابن عمر قال: فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر من رمضان على كل حُرٍ أو عبدٍ ذكرٍ أو أنثى من المسلمين، صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير. **فزاد مالك في هذا الحديث: من المسلمين.** وروى أيوب السختياني وعبيد الله بن عمر وغير واحد من الأئمة هذا الحديث عن نافع، عن ابن عمر، ولم يذكروا فيه: من المسلمين. وقد أخذ غيرُ واحدٍ من الأئمة بحديث مالك واحتجوا به، منهم الشافعي وأحمد بن حنبل قالا: إذا كان للرجل عبيدٌ غير مسلمين لم يؤد عنهم صدقةَ الفطر، واحتجا بحديث مالك، فإذا زاد حافظٌ

(١) التمييز، للإمام مسلم، (ص٢٠٧، ٢٠٨).

(٢) منهج النقد في علوم الحديث، عتر، (ص٤٤٩).

(٣) انظر: النكت على كتاب ابن الصلاح، (٢/ ١٧٠ وما بعدها، العلة وأجناسها، (ص٢٨٨- ٣١٥).

ممن يعتمد على حفظه قُبل ذلك منه"[1]. وقد يؤيد حكمَ الإعلال بالزيادة في الحديث ما لو روى الحديثَ غيرُ واحدٍ عن الصحابي بدون هذه الزيادة. والمهم هنا المعرفةُ بأنَّ الحكمَ بالغرابة في الراوية لزيادةٍ فيها هو تعبيرٌ عن التحوط من الانزياح عن هوية الحديث ومعناه. وهذه التقريرات بجملتها وُلِدَتْ مِن رحم ضرورةِ الهُوية التي يفرضها العقلُ على الفكر باعتبارها منطلقاً لابد مِن وجوده والاستناد عليه. وما عَمَلُ عالِـمِ العلل في كل هذه المبررات التي يقرر إعلال الحديث بها مع خفائها؛ إلا إظهاراً لهذا الأساس الوجودي البديهي والمنطلق الفلسفي؛ فتظهر وكأنها صياغات مختلفة تُشير لمعنى واحدٍ هو **مبدأ الهوية.**

وتبرز إجرائية هذا الأساس في علم العلل في جانبه العملي التطبيقي لهذا المرتكز المنهجي **عند المشتغل به في عمله على المقارنة بين المرويات**؛ حيث يبدأ في هذه الخطوة بمعرفةِ أحاديث الباب الواحد، ثم العمل على المقارنة بين هذه المرويات؛ ذلك أنه حين يدرس الحديث ويقارنه ببقية الأحاديث في هذا الباب يَظهر له ارجحُها والأصحُ منها، وبالمقابل يقف على مواطن العلل في المرويات، وهذا إثباتٌ للهوية، وبالتالي وحدة المعنى واستحالة التناقض أو اختلاف التضاد بين الروايات، فـ"رَجُل العلل الحافظ العارف الفهِم لم يصل إلى ما وصل إليه إلا بعد أنْ جمَع الأحاديث في الأبواب...، والعملية النقدية عنده هي عرض ما يسمعه على أبوابه وأصوله، وبعد هذا العرض يَذكر نتيجةً من النتائج الكثيرة عنده: معروف، منكر، مشهور، غريب، شاذ، لا أصل له"[2] ونحو ذلك، وهذا كما قال ابن حجر: "فمدار التعليل في الحقيقة على بيان الاختلاف"[3]؛ فالموضوع واحد والشواهد التفصيلية لماهيته لا يمكن أن تتناقض؛ ولأجل هذا اعتنى أئمةُ الحديث المشتغلين بالعلل بتحديدِ حقيقةِ مسمى الاختلاف عندهم، وكَونوا له المدلول الخاص المنبثق عن طريقتهم العلمية الصارمة؛ "يقول ابن الصلاح في هذا: (ويستعان على إدراكها -أي العلة في الحديث- بتفرد الراوي أو بمخالفة غيره له مع قرائن

(١) كتاب العلل الواقع بآخر جامع الترمذي، (ص٢٥١)، وسيأتي تفصيل لذلك من كلام ابن رجب بإذن الله تعالى.

(٢) مقدمة شرح علل الترمذي، (١/ ١٣٣).

(٣) النكت على كتاب ابن الصلاح، (٢/ ٧١١).

تنضم إلى ذلك، تنبه العارف بهذا الشأن)، أما الخطيب البغدادي فإنه يقول: (السبيل إلى معرفة علة الحديث أن يجمع بين طرقه، وينظر في اختلاف رواته، ويعتبر بمكانتهم من الحفظ ومنزلتهم من الإتقان)"[1]، و"مصطلح الاختلاف والمخالفة أعم عند المحدثين منه عند غيرهم -من الفقهاء والأصوليين- ممن لم يمش على طريقتهم في علم الحديث؛ فأي فرقٍ مؤثر بين روايتين -سنداً أو متناً- يُعد اختلافاً عند المحدثين يحتاج إلى ترجيحٍ بينهما -غالباً-، وإن تعذر قيل بالجمع، هذا إذا لم يكن الاختلاف داخلاً في علم مشكل الحديث، فوصل المرسل أو المنقطع يعد مخالفة، ورفع الموقوف يعد مخالفة، والزيادة في المتن تعد مخالفة كما نص على ذلك أكثر المحدثين السابقين الذين تكلموا في العلل، فنجدهم يقولون: «خالفه فلان»، ثم يذكرون رواية من أرسل أو أوقف أولم يذكر ما ذكر غيره، وهكذا مما تواتر في كتبهم"[2].

كما اعتنى علماء العلل بـ"ضبط الأساليب والمصطلحات المستعملة"[3] مما يجوز عقلاً ويسوغ شرعاً أن يكون من كلام النبوة والوحي من ضدها؛ ولهذا نشأ عندهم ما يمكننا أن نسميه بمنهجِ التمييز القائم على رد الأمور إلى حقائقها ومعرفة أنَّ هذا من كلام النبوة أم لا، وهو أمرٌ يمكن للعقل تمييزه انطلاقاً مِن مبدأ الهُوية، يقول ابنُ أبي العز: "إن النبوة إنما يدعيها أصدق الصادقين أو أكذب الكاذبين، ولا يلتبس هذا بهذا إلا على أجهل الجاهلين. بل قرائن أحوالهما تُعرب عنهما، وتعَرف بهما. والتمييز بين الصادق والكاذب له طرق كثيرة فيما دون دعوى النبوة، فكيف بدعوى النبوة؟ وما أحسن ما قال حسان رضي الله عنه:

لو لم يكن فيه آياتٌ مبينة ... كانت بديهته تأتيك بالخبر

وما من أحدٍ ادعى النبوة من الكذابين إلا وقد ظهر عليه من الجهل والكذب والفجور واستحواذ الشياطين عليه ما ظهر لمن له أدنى تمييز؛ فإن الرسول لا بد أن يخبر الناسَ بأمورٍ ويأمرهم بأمور، ولا بد أنْ يفعل أموراً يَبين بها صدقُه. والكاذب يَظهر في نفس ما يأمر به

(١) عن: مقدمة شرح علل الترمذي، (١/ ١٢٧).

(٢) قواعد العلل وقرائن الترجيح، الزرقي، (ص٥١).

(٣) مناهج النقد الحديثي والنقد التاريخي الحديث، فكير والحسن، (ص١٩٦).

ويخبر عنه وما يفعله ما يَبين به كذبُه من وجوهٍ كثيرة، والصادق ضده"[1]. وهذا التمييز البدهي العائد إلى مبدأ الهوية يدرسه ويبحث عنه المحَدّثُ في ثنايا الخبر، ويحكم على الحديث بموجبه، "وأهل الحديث كثيراً ما يحكمون بذلك -أي بالوضع- باعتبار أمورٍ ترجع إلى المروي وألفاظ الحديث، وحاصله يرجع إلى أنه حصلت لهم -لكثرة محاولة ألفاظ الرسول ﷺ- هبةٌ نفسانية أو ملكةٌ يعرفون بها ما يجوز أن يكون من ألفاظ النبي ﷺ وما لا يجوز أن يكون من ألفاظه، كما سئل بعضهم: كيف تعرف أن الشيخ كذاب؟ فقال إذا روى لا تأكلوا القرعة حتى تذبحوها علمت أنه كذاب. وكذلك ربما حكموا به بناءً على قرائن في حال الراوي، كما قالوا في غياث الذي دخل على المهدي فروى له [لا سبق إلا في نصلٍ أو خف أو حافر أو جناح] لأجل أن المهدي كان مشتغلا بالطيور عندما دخل إليه"[2]. وعلماء العلل كان لهم السبق في طرد هذا الاحتياط، فصاروا إلى "التمييز بين ألفاظ الرواة، وما يشبه أن يكون من حديث فلان، وما ليس كذلك"[3]، وهو ما يُصطلح عليه باسم "الأشباه في العلل"[4]، التي تدل على "الكشف الظني للعلة الذي يحتمل أموراً كثيرة"[5]، وهذا مما جعله ابن رجب في شرحه للعل قاعدةً أصيلة في هذا العلم؛ حيث يقول: "حذاق النقاد من الحفاظ -لكثرة ممارستهم للحديث، ومعرفتهم بالرجال وأحاديث كل واحد منهم- لهم فهمٌ خاص يفهمون به أن هذا الحديث يشبه حديث فلان، ولا يشبه حديث فلان؛ فيعللون الأحاديث بذلك"[6].

ونحن إذا ما انتقلنا إلى خصوص منهجية ابن رجب -رحمه الله تعالى- في شرح العلل نجده وقد التزم طرقَ المحدثين السابقة التي تبرز مركزية **مبدأ الهوية** في انطلاقتهم في تأكيد صحة الخبر عن رسول الله ﷺ من عدمها، ووضعه في مرتبته في سلم الاصطلاح الحديثي، فمن ذلك

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، (١/ ١٤١).

(٢) الاقتراح في بيان الاصطلاح، ابن دقيق العيد، (ص٢٥)، وانظر: مقدمة شرح علل الترمذي، (١/ ١٦٢، ١٦٣).

(٣) مناهج النقد الحديثي والنقد التاريخي الحديث، (ص١٩٧).

(٤) مقدمة شرح علل الترمذي، (١/ ١٦٥).

(٥) المرجع السابق، (١/ ١٦٥، وانظر بقية المبحث حتى ص١٧٧).

(٦) شرح علل الترمذي، (٢/ ٨٦١).

أنه أقر إعلالهم الحديث بتغييرٍ أو تصحيفٍ[1] طرأ على اسم الراوي[2]، كما أقر الإعلال بدخول الأوهام "في حديث الثقات، والتي نشأ عنها تغيير في الإسناد كله أو بعضه، أو قلب للأسماء والكنى"[3]؛ فذكر "الأسانيد التي لا يثبت منها شيء، أو لا يثبت منها إلا شيء يسير مع أنه قد رُوي بها أكثر من ذلك"[4] وسمى أولئك بأسمائهم لدقةِ استقرائه واستفادته ممن سبقه في هذا العلم، كما أكد أن علم العلل يقوم على عددٍ من القواعد منها أنه "إذا روى الحفاظُ الأثبات حديثاً بإسنادٍ واحد، وانفرد واحد منهم بإسنادٍ آخر، فإن كان المنفرد ثقةً حافظاً، فحكمه قريب من حكم زيادة الثقة، في الأسانيد والمتون...، فأما إن كان المنفرد عن الحفاظ سيء الحفظ، فإنه لا يعبأ بانفراده، ويُحكم عليه بالوهم"[5]. وهذه القاعدة مردها -عند التحقيق- إلى مبدأ الهوية الذي يستلزم عند المحدث الحفاظ على حقائق الأشياء والأسماء من جهة، والحفاظ على حقيقةِ الحديث ومعناه بالصورة التي جاءت عن رسول الله ﷺ من جهةٍ أخرى.

كما أعل ابنُ رجب الحديث بما يقارب هذا، فذكر "من ضُعف حديثه إذا جمع الشيوخ دون ما إذا أفردهم"[6]، "ومعنى هذا أن الرجل إذا جمع بين حديثِ جماعة، وساق الحديث سياقة واحدة فالظاهر أن لفظهم لم يتفق، فلا يقبل هذا الجمع إلا من حافظٍ متقنٍ لحديثه، يَعرف اتفاقَ شيوخه واختلافهم، كما كان الزهري يجمع بين شيوخٍ له في حديث الإفك وغيره"[7]. ولك أنْ تتأمل دقة هذا الاعلال هنا واتساقه مع المنهج العلمي المرتكز على تحقيق

(١) يُراد بالتصحيف في اصطلاح المحدثين: "تحويل الكلمة من الهيئة المتعارفة إلى غيرها كما قال السخاوي في شرح ألفية العراقي. وعرفه الإمام الحافظ ابن حجر: بأنه تغيير حرف، أو حروف مع بقاء صورة الخط في السياق، وقد كان معظم المؤلفين في المصَحف في الحديث لا يفرقون بين ما إذا كان التصحيف بتغيير النقط أو بالشكل فالكل عندهم تصحيف". الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، أبو شهبة، (ص٤٧٨).

(٢) انظر: مقدمة شرح علل الترمذي، (ص١٤٨).

(٣) قواعد العلل وقرائن الترجيح، الزرقي، (ص٥١).

(٤) شرح علل الترمذي، (٢/ ٨٤٥).

(٥) شرح علل الترمذي، (٢/ ٨٣٨، ٨٤٠).

(٦) المرجع السابق، (٢/ ٨١٣).

(٧) المرجع السابق ، (٢/ ٨١٦).

مبدأ الهُوية؛ فإنَّ الجمع بين الشيوخ من محدثٍ غير ضابطٍ ولا متقن أدعى للتشكيك في أنه لم يأت به على الوجه الثابت عن رسول الله ﷺ، وهذا لعمري مِن دقة منهج المحدثين وسبقهم إلى التنقير والتدقيق في كل ما قد يخل بهذا الأساس الفلسفي القائم على ضرورات العقل.

وقد اعتنى ابنُ رجب بمسألةِ التدليس[1] في الاسناد كثيراً، فتتبع أعيان "من عُرف بالتدليس وكان له شيوخ لا يدلس عنهم فحديثه عنهم متصل...، وذكر من كان يُدلس بعبارة دون عبارة فقال: قال العجلي: إذا قال سفيان بن عيينة: عن عمرو، سمع جابراً فصحيح. وإذا قال سفيان سمع عمرو جابراً: فليس بشيء. يشير- يقول ابن رجب- إلى أنه إذا قال: عن عمرو، فقد سمعه منه، وإذا قال: سمع عمرو جابراً فلم يسمعه ابن عيينة من عمرو"[2]. وأعل الحديث بما سماه "تدليس التسوية"[3] وهو: "أن يروي عن شيخ له ثقة، عن رجل ضعيف، عن ثقة، فيُسقط الضعيفَ من الوسط"[4]، وذكر عدداً من أصحاب هذا التدليس. كما أشار ابنُ رجب إلى الغرابة، وفصّل في إجمال الترمذي في أنواع الغرائب إما في جهة السند أو المتن، فهنا نوعانِ أحدهما: "أن يكون ذلك الإسناد لا يُروى به إلا ذلك الحديث"[5]، و"النوع الثاني: أن يكون الإسناد مشهوراً، يُروى به أحاديثُ كثيرة، ولكن هذا المتن لم تصح روايته إلا بهذا الإسناد"[6] فانظر إلى هذا التدقيق من المحدثين في البحث في بنية الخبر وهويته، تارةً من زاوية الإسناد، مِن حيث أنه لم يأتِ منه سوى هذا الحديث ولم يُعرف ذلك الإسناد إلا بهذا المتن. وتارةً مِن زاوية الخبر، مِن حيث أنَّ روايته لم تصح إلا بهذا الإسناد. وذلك كله عائدٌ إلى **مبدأ**

(١) وهو: "أن يروي المحدث عمن قد سمع منه ما لم يسمعه منه من غير أن يذكر أنه سمعه منه...، ولما كان في هذا قد سمع منه جاءت روايته عنه بما لم يسمعه منه كأنها إيهام سماعه ذلك الشيء، فلذلك سمي تدليساً". النكت على كتاب ابن الصلاح، (٢/ ٦١٤).

(٢) شرح علل الترمذي، (٢/ ٨٥٧. وانظر من نفس الجزء ص ٨٦٤، ٨٦٥).

(٣) المرجع السابق ، (٢/ ٨٢٥).

(٤) المرجع السابق، (٢/ ٨٢٥).

(٥) المرجع السابق ، (٢/ ٦٢٧).

(٦) انظر مقدمة شرح علل الترمذي، (٢/ ٦٢٧ - ٦٢٩).

الهوية، مِن حيث ارتكاز كلا النوعين عليه في مفهوم الغرابة لدى المحدثين، والأصل في الغرابة الاحتياج إلى القرائن التي تؤكد صحة الخبر، وإلا بقي الخبر في دائرة التأمل والنظر. فانظر كيف أنَّ ارتكاز المحدثين على هُوية "الصحة" و "الغرابة" كان له كبير الأثر في الموقف من الخبر قبولاً ورفضاً؛ الأمر الذي يؤكد ارتكاز هذه الممارسة على المنهج العلمي القائم على ضرورات العقل.

ومن إعمال ابن رجب **لمبدأ الهوية** واحتياطه في تحقق هذا المبدأ قوله: "الثقات الحفاظ إذا حدثوا من حفظهم وليسوا بفقهاء، قال ابن حبان: عندي لا يجوز الاحتجاج بحديثهم. لأنَّ همتهم حفظ الأسانيد والطرق، دون المتون"[1]، ثم قال: "وبينا أنَّ هذا ليس على إطلاقه، وإنما هو مختص بمن عُرف منه عدم حفظ المتون وضبطها...، وقد سبق قول الشافعي أنَّ من حدَّث بالمعنى، ولم يحفظ لفظ الحديث، إنه يشترط فيه أن يكون عاقلاً لما يحدث به من المعاني، عالماً بما يحيل المعنى من الألفاظ، وأن من حدث بالألفاظ، فإنه يشترط أن يكون حافظاً للفظ الحديث، متقناً له"[2]؛ فلو لم يكن المحدث والباحث في علل الحديث ينطلق مسبقاً مما يمليه عليه ضرورةً مبدأُ الهوية ما كان له أنْ يدقق في: مسألة وحدة المفهوم، وما يحقق الدلالة الصحيحة من الألفاظ حين النقل بالمعنى، ولَـما اشتراط على الراوي تأديةَ الحديث كما سمعه إنْ زعم بأنه يُحدّث مِن حِفظه.

وهكذا إذن يتمثل **مبدأ الهوية** في فكر علماء العلل وبنية منهج المحدثين. مؤكدين ضرورةَ التزام النَقَلة أنفسهم بحقائق الأحاديث، ومطابقة الرواية لما جاء عن رسول الله ﷺ، وممارسين لكل الآليات التي من شأنها الكشف عن مدى تحقق هذه الماهية. كما يظهر لديهم دورُ التحرير لحقائق الاصطلاحات في بناء المنهج النظري والممارسة التطبيقية، واستناد ذلك كله على المنهج العلمي المتمثل في اعتمادِ **مبدأ الهوية** منطلقاً رئيساً يقوم عليه ذلك كله؛ الأمر الذي يجعل منهجَ علماء الحديث منهجاً علمياً سابقاً بقرونٍ للعقلية الغربية، كما أنه منهجٌ عابرٌ للتاريخ والجغرافيا؛

(١) شرح علل الترمذي، (٢/ ٨٣٧).

(٢) المرجع السابق، (٢/ ٨٣٧).

لاستناده إلى هذا **الأساس الفلسفي الذي تقوم بنيته على الضرورة والكلية**. إذا تبين هذا؛ فلنا أنْ نتساءل: **هل لهذا الأساس الفلسفي عاضدٌ آخر، يؤكد أنَّ منهج علماء الحديث هو الصورة الأظهر للمنهج العلمي** والذي يُزعَم زوراً أنه مِن إبداعات الفكر الغربي الحديث؟ **هذا ما سيجيب عليه المطلب الآتي إن شاء الله تعالى.**

المطلب الثاني

مبدأ العلية

مَر معنا سابقاً بيان (العلية/ السببية) ومكانتها من المنهج العلمي، وتبيَّن لنا أنه لا يمكن لمارسِ المنهجِ العلمي إلا أن ينطلق من ضرورة السببية، بل مدار العلم كله على هذا المبدأ، ولا يمكن لأحدٍ إنكاره إلا على جهة السفسطة والخروج عن مقتضيات العقول. والذي يهمنا هنا هو الكشف عن هذا الارتكاز الضروري على السببية عند المحدثين وعلماء العلل، وخاصة ابن رجب الحنبلي في كتابه شرح العلل. والحقيقة أنه لولا الإقرار بالسببية، وأن طرقاً معيَّنةً تُنتج مُسبباتها؛ لَـما أمكن الحديثُ عن علومٍ معرفيةٍ حديثية، وبصورةٍ أكثر دقةً: يَظهر تدخّل مبدأ العلية لدى علماء الحديث في إجماعهم على أنَّ ما يُخل بشروط الحديث الصحيح (من انتفاء شرطٍ أو قيام مانع) هو السببُ في رد الحديث، سواءً أكان هذا المُخِلُّ ظاهراً أو خفياً. فالصحيح يقوم على شروطٍ حددها المحدّثون هي: اتصال السند، وعدالة الراوي وضبطه، وانعدام الشذوذ والعلة القادحة[1]؛ فمتى تحققت هذا الشروط أمكن وصف الحديث بأنه حديث صحيحٌ، في ظاهر الأمر وليس القطع بحقيقة الحال؛ ولهذا قال العراقي في ألفيته: [وَبالصَّحِيْحِ وَالضَّعِيفِ قَصَدُوا ... في ظَاهِرٍ، لاَ الْقَطْعَ ...].

والذي يهمنا هنا هو أن هذا السلوك من المحدّثين عائدٌ إلى السببية، التي يقضي مضمونها بأنَّ هناك قوانينَ وأسباباً تُنتج مسبباتها متى توافرت شروطها وانتفت موانعها، كما قال ابن تيمية: "ومجرد الأسباب لا يوجب حصول المسبب؛ فإنَّ المطر إذا نزل وبُذر الحب لم يكن ذلك

(١) انظر مثلاً: مقدمة صحيح مسلم، (١/ ٤ وما بعدها)، النكت على صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، (١/ ٧٦)، معرفة علوم الحديث، (ص٦١)، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، (ص٢٢٥وما بعدها).

كافياً في حصول النبات، بل لا بد من ريحٍ مربية بإذن الله ولا بد من صرف الانتفاء عنه؛ فلا بد من تمام الشروط وزوال الموانع، وكل ذلك بقضاء الله وقدره، وكذلك الولد لا يولد بمجرد إنزال الماء في الفرج، بل كم من أنزل ولم يولد له؛ بل لا بد من أنّ الله شاء خلقه فتحبل المرأة وتربيه في الرحم وسائر ما يتم به خلقه من الشروط وزوال الموانع."[1]، وكذا في الشرعيات "فإنَّ الشارع لم يجعلها أسباباً مقتضيةً إلا مع وجود شرائطها وانتفاء موانعها، فإذا لم تتوفر؛ لم يستكمل السبب أن يكون سبباً شرعياً، سواء علينا أقلنا: إنَّ الشرط وانتفاء الموانع أجزاءُ أسبابٍ أم لا؛ فالثمرة واحدة"[2]. وهذه الشروط لدى المحدثين لم تكن سيراً عشوائياً اعتباطياً؛ بل إنَّ ما خلص إليه علماء الحديث من توصيفاتٍ ومحدداتٍ في الاصطلاح الحديثي إنما تقوم على هذه السببية والمبدأ العقلي الضروري، فوجود "س" سببٌ لـ "ص" وفق تحقق الشروط وانتفاء الموانع، وبصيغةٍ أكثر وضوحاً نقول: إن قواعد القبول والرد أصلاً عند المحدثين قواعد عقلية، قائمة على أسسٍ ضرورية بدهية، من أهما **مبدأ السببية،** فالرد مثلاً مداره على الخطأ والكذب، فإذا ما ثبت ضدهما تعيّن انتفاؤهما، وترتب على ذلك قبول الخبر، فشروط الحديث الصحيح مردها إلى ذلك. وأنت إذا تأمّلت حقيقة الحديث الصحيح قادك ذلك ضرورةً إلى **مبدأ الهوية،** وإذا تأمّلت شرائطَه وموانعه قادك ذلك ضرورةً إلى **مبدأ السببية؛** وأدركت أنهما الركنان الأساسان لعلوم الحديث ومنهجه العلمي. وكلما تعمقتَ في علم العلل أدركتَ دقة المنهج العلمي فيه، وعلمت أنّ علماء هذا الشأن لا يقفون عند مطلقِ الظواهر، فلا يكفي اشتراط ضبط الراوي وعدالته، واتصال الإسناد ظاهراً، ب لابد من خلوه عن الشذوذ والعلة القادحة، لضمان عدمِ وجودِ سببٍ خفي يمنع صحةَ الحديث؛ ومن هنا نفهم كلام الحاكم حينما قال: "إنّ الصحيح لا يُعرف بروايته فقط، وإنما يُعرف بالفهم والحفظ وكثرة السماع، وليس لهذا النوع من العلم عونٌ أكثر من مذاكرة أهل الفهم والمعرفة؛ ليَظهر ما يخفى من علة الحديث، فإذا وجد مثل هذه الأحاديث بالأسانيد الصحيحة غير مخرَّجة في كتابي

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (٨/ ٧٠).

(٢) الموافقات، الشاطبي، (١/ ٣٤٤، ٣٤٥).

الإمامين البخاري ومسلم؛ لزم صاحب الحديث التنقير عن علته، ومذاكرة أهل المعرفة به؛ لتَظهر علتُه"[1].

وعلم العلل في أُسّه الفلسفي قائمٌ على هذا المبدأ الضروري وهو الإقرار بالعلية (السببية)، وأنَّ كلَّ وصفٍ إنما يَنتج عن أسبابٍ حددها علماءُ هذا الفن من خلال طرقهم في معرفة العلل؛ فهي سببية تكونتْ بطريقةٍ استقرائية دقيقة، أنتجت طرقاً للكشف عن العلل في الأخبار، إلا أن هذه الأسباب ليست محصورةً بشكلٍ كامل وإنما تَنتج بحسب الاستقراء والموازنة والاستنباط؛ ذلك أنه "لما كان شأن العلل الدقة والخفاء؛ توقف المحدثون كثيراً عن التصريح بما يُعل به الحديث، إما لعدم استحضار عبارة يعبرون بها، أو لعدم قابلية السامع أن يتفهم"[2]؛ لا أن العلة تتوقف على مجرد الرأي المحض، وإنما "لخفائه كان بعض الحفاظ يقول: معرفتنا بهذا كهانة عند الجاهل. وقال ابن مهدي: هي إلهام، لو قلت للقيم بالعلل: من أين لك هذا؟ لم تكن له حجة، يعني يعبر بها غالباً، وإلا ففي نفسه حجج للقول وللدفع"[3]. وقد روي أنه "سأل بعضُ الأجلاء مِن أهل الرأي أبا حاتم عن أحاديث، فقال في بعضها: (هذا خطأ، دخل لصاحبه حديث في حديث، وهذا باطل، وهذا منكر، وهذا صحيح). فسأله من أين علمت هذا؟ أأخبرك الراوي بأنه غلط أو كذب؟ فقال له: (لا، ولكني علمت ذلك). فقال له الرجل: أتدعي الغيب؟ فقال: (ما هذا ادعاء غيب)، قال: فما الدليل على قولك؟ فقال: (أن تسأل غيري من أصحابنا، فإن اتفقنا علمت أنا لم نجازف). فذهب الرجل إلى أبي زرعة وسأله عن تلك الأحاديث بعينها فاتفقا، فتعجب السائل من اتفاقهما من غير مواطأة. فقال له أبو حاتم: أفعلمت أنا لم نجازف؟ ثم قال: والدليل على صحة قولنا إنك تحمل ديناراً بهرجاً إلى صيرفي، فإن أخبرك أنه بهرج، وقلت له: أكنت حاضراً حين بهرج، أو هل أخبرك الذي بهرجه بذلك؟ يقول: لا، ولكنْ عِلم رُزقنا معرفته، وكذلك إذا حملت إلى جوهري فص ياقوت،

(١) معرفة علوم الحديث، للحاكم، (ص٥٩).

(٢) منهج النقد في علوم الحديث، (ص٤٥٢).

(٣) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، السخاوي، (١/ ٢٨٨).

وفص زجاج يعرف ذا من ذا، ونحن نعلم صحة الحديث بعدالة ناقليه، وأن يكون كلاماً يصلح أن يكون كلام النبوة، ونعرف سقمه ونكارته بتفرد من لم تصح عدالته"[1]. فهو علم يدور مع القرائن والأسباب، وينشأ عن طول الممارسة له والتمكن من العلم به وفهمه وحضور ملَكته ومعرفة دقائقه، وكل هذا مظاهرُ عميقة لموضوعية المحدثين ومنهجية هذا العلم، وأنه -كسائر علوم الحديث- يقوم على أسسٍ علمية تمكّن من اختباره والتأكد من صحة نتائجه، وهذا يظهر في توافق أحكام علماء العلل في إعلال حديثٍ ما بنفس العلة، رغم عدم التواطؤ واختلاف الأزمان والأمكنة.

وكل القرائن التي قد تخالف الضبط أو العدالة أو الاتصال فإنها -من حيث الجملة- تُعد سبباً في رد الحديث أو التوقف في قبوله. وأسباب القدح في الحديث قد تأتي متعلقة بالإسناد، يقول ابن كثير: "وقد يكون التعليل مستفاداً من الإسناد. وبسط أمثلة ذلك يطول جداً، وإنما يظهر بالعمل"[2]، وهذا مثل: وهم الثقة في الأحاديث إما بسبب عدم ضبطه الذي يعرف عند علماء العلل بملاحظة[3] اختلاف مرويات المحدث من مكان إلى مكان أو زمان إلى آخر، أو لحدث سن الراوي واستبعاد معاصرته لمن يروي عنه أو ضدها ككبره وشيخوخته، أو لضعف ممارسته للحديث فلا يكرر حفظه ومراجعته فذلك مظنة أن يهم فيه ولو كان ثقة، وإما أن يقدم حفظ الأسانيد على المتون أو العكس، وإما أن يحكمه الهوى والرأي؛ "ولهذا منع الجمهور قبول رواية المبتدع الداعية...، والأكثر على قبول غير الداعية، إلا إن روى ما يقوي بدعته فيُرد"[4] لوجود المبرر الداعي إلى التوقف في قبول حديثه؛ فـ"العلة التي لها رُد حديثُ الداعية واردة فيما إذا كان ظاهر المروي يوافق مذهب المبتدع، ولو لم يكن داعية"[5]. ويقول

---

(١) المرجع السابق، (١/ ٢٨٨، ٢٨٩).

(٢) الباعث الحثيث إلى اختصار علوم الحديث، (ص٦٤).

(٣) انظر: العلل، لابن أبي حاتم، (١/ ٣٩١، ٣٩٢)، النكت على كتاب ابن الصلاح، (٢/ ٧١٦ وما بعدها).

(٤) العلة وأجناسها، (ص١٦٣).

(٥) نقلاً عن: العلة وأجناسها، (ص١٦٣).

الترمذي: "فيخرج من هذا: أن البدع الغليظة كالتجهم يرد بها الرواية مطلقاً، والمتوسطة كالقدر إنما يرد رواية الداعي إليها، والخفية كالإرجاء، هل تقبل معها الرواية مطلقاً أو ترد عن الداعية؟ على روايتين"(١)؛ ولذا كانت "معرفة أهل البدع والأهواء"(٢) أحد المعارف التي لابد أن يكون عالم الحديث ملماً بها؛ ليحصل له بذلك تمييز علة الحديث في هذا الباب.

كما يدخل في أسباب وصف الحديث بالـمُعل ما ذكره ابن رجب على أنه قاعدة من قواعد هذا العلم فيقول: "الفقهاء المعتنون بالرأي حتى يغلب عليهم الاشتغال به لا يكادون يحفظون الحديث كما ينبغي، ولا يقيمون أسانيده، ولا متونه، ويخطئون في حفظ الأسانيد كثيراً، ويروون المتون بالمعنى، ويخالفون الحفاظ في ألفاظه، وربما يأتون بألفاظ تشبه ألفاظ الفقهاء المتداولة بينهم"(٣) ويكثر هذا عند رواية الحديث بالمعنى، وهذا "مثل ما اختصره بعضهم من حديث عائشة في حيضها في الحج، أن النبي ﷺ قال لها وكانت حائضاً: (انقضي رأسك وامتشطي) وأدخله في باب غسل الحيض، وقد أُنكر ذلك على من فعله، لأنه يخل بالمعنى، فإن هذا لم تؤمر به في الغسل من الحيض عند انقطاعه، بل في غسل الحائض إذا أرادت الإحرام وهي حائض"(٤)، ولهذا وغيره -مما قد يؤثر في صحة الخبر- احتاط ابن رجب في الرواية بالمعنى، ورجح قول الإمام أحمد حيث يقول: "مقصود الترمذي...أن من أقام الأسانيد وحفظها، وغير المتون تغييراً لا يغير المعنى، إنه حافظ ثقة يعتبر بحديثه، وبنى ذلك على أن رواية الحديث بالمعنى جائزة، وحكاه عن أهل العلم، وكلامه يشعر بأنه إجماع، وليس كذلك، بل هو قول كثير من العلماء. ونص عليه أحمد وقال: ما زال الحفاظ يحدثون بالمعنى، وإنما يجوز ذلك لمن هو عالم بلغات العرب، بصير بالمعاني، عالم بما يحيل المعنى وما لا يحيله"(٥)؛

(١) شرح علل الترمذي، (١/ ٣٥٨).

(٢) مقدمة شرح علل الترمذي، (١/ ١٣٦).

(٣) شرح علل الترمذي، (٢/ ٨٣٣، ٨٣٤).

(٤) المرجع السابق ، (١/ ٤٢٧، ٤٢٨).

(٥) المرجع السابق ، (١/ ٤٢٧).

لأثر ذلك في الرواية قبولاً وردّاً. وكل هذا متعلقٌ تعلقاً أصيلاً بالمنطلق وهو حضور المبدأ السببي على مستوى النظرية والتطبيق.

ومن قواعد الجرح والتعديل التي نص عليها ابن رجب في شرح علل أحاديث الثقات ولها مدخل سببي متعلق براوي الحديث قوله: "في تضعيف حديث الراوي إذا رَوى ما يخالف رأيه"(١)، وهذا سبب التشكيك في الرواية، ويضرب لذلك مثالاً بقوله: "فمنها أحاديث أبي هريرة عن النبي ﷺ في المسح على الخفين، ضعفها أحمد ومسلم وغير واحد، وقالوا: أبو هريرة ينكر المسح على الخفين فلا يصح له فيه رواية"(٢). وضُعفتْ كذلك "أحاديث رويت عن بعض الصحابة، والصحيح عنهم رواية ما يخالفها. فمن ذلك: حديث...عائشة عن النبي ﷺ: [في النهي عن صلاتين: صلاة بعد العصر...الحديث] أنكره أحمد والدارقطني وغيرهما، قال الدار قطني: المحفوظ عنها أنها قالت: [ما دخل النبي ﷺ بعد العصر إلا صلى ركعتين]"(٣).

والسببية في كل ما يعل به الحديث لدى علماء العلل ظاهرةٌ إلى الحد الذي لا يُحتاج معه إلى الأمثلة، لكننا هنا نحاول إبراز تدقيقهم وتنقيرهم عما يمكن أن يكون سبباً خفياً يخفى على كثيرين، الأمر الذي يؤكد منهجية هذا العلم ودقته.

أما **في جهة المتن فمن مظاهر ذلك:** الإعلال بزيادة الثقة في الحديث، وصورتها: "أن يروي جماعةٌ حديثاً واحداً بإسناد واحد، ومتن واحد، فيزيد بعضُ الرواة فيه زيادةً لم يذكرها بقية الرواة"(٤). وعده بعضهم من أنواع الغريب، يقول ابن رجب: "هذا أيضاً نوع من الغريب، وهو أن يكون الحديث في نفسه مشهوراً لكن يزيد بعض الرواة في متنه زيادة تستغرب. وقد ذكر الترمذي أن الزيادة إن كانت من حافظ يعتمد على حفظه فإنها تُقبل،

(١) المرجع السابق، (٢/ ٨٨٨).

(٢) المرجع السابق، (٢/ ٨٨٩).

(٣) شرح علل الترمذي، (٢/ ٨٩١).

(٤) المرجع السابق، (٢/ ٦٣٥).

يعني: وإن كان الذي زاد ثقةٌ لا يعتمد على حفظه لا تقبل زيادته"[1]. وأنت هنا تلاحظ شدة تحوط علماء العلل وتخوفهم من أدنى علةٍ قد تكون سبباً خفياً للتوقف عن قبول الحديث، خصوصاً أن موضوعه إنما هو أحاديث الثقات كما أسلفنا.

وقريب من هذا: الإعلال بالتفرد، وفي هذا الأمر قاعدة يذكرها ابن رجب بقوله: "إن كان المنفرد عن الحفاظ سيء الحفظ، فإنه لا يُعبأ بانفراده، ويحكم عليه بالوهم ... فإن كان المنفرد عن الحفاظ، مع سوء حفظه قد سلك الطريق المشهور، والحفاظ يخالفونه، فإنه لا يكاد يُرتاب في وهمه وخطئه؛ لأن الطريق المشهور تسبق إليه الألسنة والأوهام كثيراً فيسلكه من لا يحفظ"[2]. ونحن هنا نشير إلى مطلقِ الرد لدى علماء الحديث، لأنّا سبق وذكرنا أن علم العلل له اختصاص بأحاديث الثقات، لكنا أردنا التنبيه إلى هذا المنهج الدقيق لدى المحدثين، والذي يستحضر في بنيته حتى تلك الأسباب الخفية التي لا تكاد تخطر على البال، فجعلوا هذا الأمر النفسي (وهو نزوع الإنسان إلى مسايرة المألوف) علةً وسبباً قادحاً في القبول إذا ما انضاف إليه سوء حفظ الراوي ومخالفته للحُفاظ. وبالجملة فإن **المبدأ السببي** ركنٌ ركين يستند عليه علم العلل، ومظاهر التعليل وإن كانت كثيرةً إلا أنه يمكن إرجاعها -عند التأمل- "إلى سببٍ واحد هو المخالفة، وينشأ عنها كثيراً لا دائماً: التفرد. فبالاهتمام بهما، يتمكن المرء من دراسة تعليلات العلماء، ومعرفة علة الحديث وطريقة ذلك"[3].

وليس الغرض الرئيس هنا حصر ما أعل به أهل هذا العلم الأحاديث المعلولة؛ فهذا ليس مقامه هنا[4]، وإنما نقصد إلى إبراز تغلل هذا المبدأ **(مبدأ السببية)** في المنهجية العلمية لدى لمحدثين

(١) المرجع السابق، (٢/ ٦٣١).

(٢) المرجع السابق، (٢/ ٨٤٠، ٨٤١).

(٣) قواعد العلل وقرائن الترجيح، (ص٤٠).

(٤) قد كُتب في هذا الكثير، ومنها مثلاً: علل الأحاديث في كتاب صحيح مسلم، أبي الفضل حفيد الهروي، إعلال الحديث بمخالفة الراوي روايته، سعيد عبد القادر باشنفر، التطريق لإعلال المحدثين بعلة لزوم الطريق دراسة تأصيلية وتطبيقية من خلال العلل لابن حاتم الرازي، حمد إبراهيم الشتوي، المنهجي في إعلال المحدثين بعلة لا يجي "دراسة تأصيلية وتطبيقية من خلال كتاب العلل لأبي حاتم الرازي"، حمد إبراهيم الشتوي.

عند فحصهم ودراستهم لأحاديث الثقات، وأن تحصيل الحديث الصحيح والحكم عليه بكونه كذلك لا يتم بصورةٍ اعتباطية، وإنما يتم بعد الفحص والدراسة والتتبع للمرويات، وفي أثناء ذلك قد يقف عالمُ الحديث على ما يؤثر على الحكم بصحته فيَدخل مِن ذلك الاستقراء إلى استنباط تلك العلل ومعالجاتها، والحكم على تلك المرويات وفق مقتضياتها. والكلام هنا كله عن أحاديث الثقات ومرويات جهابذة الحفاظ، وليس عن الواضعين والكذابين. وفي هذا كله يقف المتأملُ بوضوحٍ على ارتكاز هذا المنهج العلمي الصارم على **المبدأ السببي**، ومدى تغلله فيه حتى النخاع، وأن هذا العلم الإسلامي ينطلق من أسسٍ فلسفيةٍ، تقوم على ضروراتٍ منهجية، وبدهياتٍ عقليةٍ لا يمكن الطعن فيها، لأن الطاعن فيها طاعن في أصل العقل، وأس العلم البشري، وبنية المنهج العلمي، وحينها ينخرم أساس المعرفة الإنسانية، وينهدم بناء العلم التجريبي كله، ويستوي الأعمى والبصير والظلمات والنور.

إذا تبين هذا؛ فهل هناك سمة منهجية ثالثة، يمكن أن تتركب من المبدئين السابقين **(مبدأ الهوية ومبدأ السببية)**، تجعل من علم العلل علماً قائماً على الأسس الفلسفية التي يفاخر بها العلم التجريبي اليوم، ويرى الغربيون أنهم أبناء بجدتها، مع أن علماء الإسلام سبقوا إليه من قرون؟ **هذا ما سيجيبنا عليه المطلب الآتي إن شاء الله تعالى.**

المطلب الثالث

مبدأ الاطراد

لقد سبق معنا أن الاطراد يُفهم بوصفه استلزام وجود الشيء كلما وجدتْ أركان ماهيته، وتتخلف الماهية عند تخلف شيء من أركانها. والعكس له تعلق بهذا، وسواءً وسعّتَ مفهوم الطرد ليشمله، أم جعلتَ الطرد في جهة الوجود والعكس في جهة العدم؛ فإن التعلق بينهما قائم، وبحث هذا تفصيلاً في كتب العقائد والمنطق وأصول الفقه. والذي يعنينا هنا التأكيد على أن الطرد -عند التحليل- مستلزمٌ ضرورةً لمبدأ الهوية ومبدأ السببية، فهو من أجلى الصور لاجتماعهما، ولا يمكن بحالٍ إثبات الطرد مع القول بانتقاض أحد هذين المبدئين فضلاً عن كليهما. ولنا أنْ نلحظ بأن إقرار المحدثين بوجود الحديث الصحيح من خلال اشتراط شروطه

المعروفة هو احتكامٌ عملي تطبيقي لهذا المبدأ الضروري، فما إقرارهم بهذه الشروط إلا تعبيراً عن استلزام الوصف عند حدوثها، وهو أمرٌ مطرد، فكلما وجِدتْ هذه الأركان وجِد الحكم بالصحة، وتتخلف بتخلفه، وهو الحال عينه في كل الاصطلاحات والأحكام التي تجدها في هذا العلم المنهجي.

وأنت إذا تأملت عمل المحدثين عموماً وعلماء العلل على جهة الخصوص؛ وجدتَ الاطراد هو القانون الساري في بنية هذا العلم، والمتغلغل في ثناياه، ولولاه لكان علماً اعتباطياً، بل لم يكن علماً أصلاً؛ إذ طبيعة العلم تستلزم وجود القواعد والضوابط والاصطلاحات الحاكمة له، والتي تخرجه من حيز المواقف الذاتية، وبالتالي إمكانية المناقشة في صوره الجزئية، ومدى اندراجها تحت اصطلاحٍ دون آخر، ولولا هذا لما وجدتَ نقاشات المحدثين حول صحة حديثٍ بعينه، أو ضبطِ راوٍ وعدالتها من عدمها، ولولا أن الجميع يحتكم إلى قواعد مطردة لما كان هذا الجدل ممكناً، ولَـما وجِدتْ كتب الصحاح والمسانيد والسنن والمصنفات، ولَـما وجدتَ شيئاً من كتب المصطلح وعلوم الحديث. وهذا كله يؤكد تغلل **مبدأ الاطراد** في بنية هذا العلم وتفاصيله؛ الأمر الذي يؤكد كونه منهجاً علمياً قائماً على أسسٍ فلسفية تستند على ضرورات العقل، شأنه في ذلك شأن المنهج العلمي كله، والذي يقوم عليه العلم التجريبي اليوم، بل تقوم عليه كل العلوم التي يصح إدراجها تحت اسم المنهج العلمي.

وكل ممارسات عالِم العلل تستبطن في طياتها مبدأ الاطراد؛ حيث يلجأ إلى جمع طرق المرويات، وحصر رجال الأسانيد، والتأمل في مختلف السياقات، ، ويقارن كل ما بين يديه، في عمليةِ فحصٍ مستمر؛ للخروج بموقفٍ علمي يثبتُ الاختلاف أو ينفيه، ومن هذا يخرج بالمحدد الدقيق لماهية العلة إنْ وجدتْ، وجهة تعلقها بالخبر هل هي من جهة الاسناد، أم من جهة المتن، أم في كليهما، حيث "السبيل إلى معرفة سلامة الحديث من العلة...أن يجمع طرقه، فإن اتفقت رواته واستووا ظهرت سلامته"[1]، وإلا كان الأصل فيه التوقف عن قبوله؛ إذ

(١) النكت على كتاب ابن الصلاح، (٢/ ١٧٠).

القبول وصفٌ وجودي متفرعٌ عن انتفاء موانع وثبات شروط، ولولا أن القول بالاطراد قائم في بنية هذا العلم لَـما لكان لهذه العملية معنى. فالغائية التي يبحث عنها عالم العلل هنا هي التحقق من وجود أركان الماهية التي اشترطها في صحة الخبر، ومن ثم طرد هذه الأركان في كل الصور الجزئية. ولأن هذه الممارسة عملية شاقة، وادعاء الحصر التام لكل تعلقاتها مخالف لطبيعة العمل البشري الذي يكتنفه العجز والجهل في نواحٍ عدة؛ فإن علماء العلل، واتساقاً مع المنهج العلمي قرروا بأن الحكم هنا مبنيٌ على غلبة الظن، ولهذا قال صاحب الألفية –كما سبق معنا– [وَبالصَّحِيْحِ وَالضَّعِيفِ قَصَدُوا ... في ظَاهِرٍ، لاَ الْقَطْعَ ...]. ولَعَمري إن هذه لهي الموضوعية في أجلى تصوراتها في المنهج العلمي. فـ "اشتراط الضبط والاتصال في الاسناد إنما أفاد غلبة الظن بعدم وقوع خطأ في نقل الراوي. ولذلك كانت الوسيلة الشائعة لاكتشاف العلة: هي موازنة رواية الراوي العدل الضابط بروايات غيره من الثقات، هل وافقهم فيها؟ أم خالفهم؟ فإن كان قد خالفهم: فهل كان الصواب معه، أم دلت الموازنة بين روايته وروايتهم على خطئه؛ فيما لو كان قد خالف من هم أولى بالضبط منه، إما لكثرة عددهم، والجمع أبعد عن الاتفاق على الوهم من الواحد. وإما لكونه قد خالف من هو أحفظ منه وأتقن، ممن يكون لمزيد تثبته وقوة ضبطه أولى بالصواب ممن لا يصل إلى درجته"(1). وفي هذا يقول ابن الصلاح: "ويستعان على إدراكها –أي العلة في الحديث– بتفرد الراوي، وبمخالفة غيره له، مع قرائن تنضم إلى ذلك تنبه العارف بهذا الشأن على إرسالٍ في الموصول، أو وقفٍ في المرفوع، أو دخولِ حديثٍ في حديث، أو وهمِ واهمٍ بغير ذلك، بحيث **يغلب على ظنه** ذلك، فيحكم به، أو يتردد فيتوقف فيه، وكل ذلك مانع من الحكم بصحة ما وجد ذلك فيه"(2)، ويقول ابن حجر في تحرير مسألة زيادة الثقة التي لم يذكرها غيره من الرواة: "والذي يجري على قواعد المحدثين أنهم لا يحكمون عليه بحكم مستقل من القبول والرد، بل **يرجحون**

(1) الأسس العقلية لمنهج نقد المحدثين، (ص٩٤).

(2) معرفة أنواع علم الحديث (المشهور بمقدمة ابن الصلاح)، ابن الصلاح، (ص١٨٧، ١٨٨).

بالقرائن"(١)، ويذكر هذا ابن رجب فيقول: "وأما أكثر الحفاظ المتقدمين فإنهم يقولون في الحديث إذا انفرد به واحد وإن لم يرو الثقات خلافه أنه لا يتابع عليه، ويجعلون ذلك علة فيه، اللهم إلا أن يكون ممن كثر حفظه واشتهرت عدالته وحديثه كالزهري ونحوه، وربما يستنكرون بعض تفردات الثقات الكبار أيضاً"(٢). ولا يُشكل على هذا قول ابن رجب "ولهم في كل حديث نقد خاص، وليس عندهم لذلك ضابط يضبطه"(٣)، فإن هذا يؤكد الاطراد ولا ينفيه، وذلك أن المقصود بأنّ الصور الجزئية لما كانت يكتنفها الكثير من المتغيرات فإنه لا يصلح منهجياً وضعها تحت ضابطٍ واحدٍ مع اختلافها، لكنَّ كلَّ جزئيةٍ من تلك الصورة محل البحث متعلقة بقاعدةٍ محددة، وبالنظر في كل الأجزاء ومتعلقاتها من القواعد يمكن الخروج بحكمٍ مخصوصٍ بتلك الصورة، ومن هنا كان لهم في كل حالةٍ نقدٌ خاص، وإن كان ذلك لا يَخرج عن قواعد النقد الحديثي، فالاطراد قائمٌ وإنْ توهمَ المتعجل أنه منخرمٌ هنا. وتأمّلْ قول البقاعي هذا؛ يتضحْ لك وجه المسألة، حيث قال: "على أنَّ لحذاقِ المحدثين في هذه المسألة نظراً آخر لم يحكه، وهو الذي لا ينبغي أن يعدل عنه، وذلك أنهم لا يحكمون فيها بحكم مطرد، وإنما يدورون في ذلك مع القرائن؛ ولذلك حكم البخاري بوصل حديث: "لا نكاح إلا بولي" لا لأنه زيادة ثقة، ولا لأن سفيان وشعبة اختلف عليهما، فروياه مرة مرسلاً، ومرة متصلاً، والطريق التي روي منها مرسلاً إليهما ضعيفة، بل لأنهما وإن كانا جبلين في الحفظ فالذين وصلوه سبعة، منهم: إسرائيل بن يونس بن أبي إسحاق السبيعي، عن جده أبي إسحاق، فإذا جعلنا كلاًّ من شعبة وسفيان برجلين، أو بثلاثة، كان الواصلون أكثر على كل حال، وأيضاً فإن يونس ابن أبي إسحاق سمعه مع أبيه، من أبي بردة، ورواه متصلاً، وإسرائيل أثبت منهما في حديث جده؛ لكثرة ممارسته له، فهذا وجه مرجِّح، فإذا تأيد برواية أبيه يونس عن أبي بردة؛

(١) النكت على كتاب ابن الصلاح، (٢/ ٦٨٧).

(٢) شرح علل الترمذي، (٢/ ٥٨٢).

(٣) شرح علل الترمذي، (٢/ ٥٨٢).

صار بمنزلة رواية شعبة وسفيان، فيتعارضان ويترجح الوصل برواية الستة الباقين"(١). ويقول الحاكم: "عن معاذ بن جبل [أن النبي ﷺ كان في غزوة تبوك إذا ارتحل قبل زيغ الشمس أخر الظهر حتى يجمعها إلى العصر فيصليهما جميعا...الحديث]، هذا حديث رواته أئمة ثقات، وهو شاذ الإسناد والمتن لا نعرف له علة نعلله بها، ولو كان الحديث عند الليث، عن أبي الزبير، عن أبي الطفيل لعللنا به الحديث، ولو كان عند يزيد بن أبي حبيب، عن أبي الزبير لعللنا به، فلما لم نجد له العلتين، خرج عن أن يكون معلولاً. ثم نظرنا، فلم نجد ليزيد بن أبي حبيب، عن أبي الطفيل رواية، ولا وجدنا هذا المتن بهذه السياقة عند أحد من أصحاب أبي الطفيل، ولا عند أحد ممن رواه عن معاذ بن جبل، عن أبي الطفيل، فقلنا الحديث شاذ"(٢).

وتأمّلْ هذا النص يلُح لك فيه بوضوحٍ ظاهرٍ -مع دقة استقراء علماء العلل- استبطانُ تصرفاتهم في النقد والتحليل **لمبدأ الاطراد**، يقول ابن رجب عن الرواة بأن منهم فمنهم "من حدّث في مكانٍ لم تكن معه فيه كتبه فخلط، وحدّث في مكان آخر من كتبه فضبط، أو من سمع في مكانٍ من شيخ فلم يضبط عنه، وسمع منه في موضع آخر فضبط،... فمنهم معمر بن راشد، حديثه بالبصرة فيه اضطراب كثير، وحديثه باليمن جيد، قال أحمد في رواية الأثرم: حديث عبد الرزاق عن معمر أحب إلي من حديث هؤلاء البصريين، كان يتعاهد كتبه وينظر، يعني باليمن، وكان يحدثهم بخطأ بالبصرة. وقال يعقوب بن شيبة: سماع أهل البصرة من معمر حين قدم عليهم فيه اضطراب، لأن كتبه لم تكن معه"(٣)، أو "من حدث عن أهل مصر أو إقليم فحفظ حديثهم، وحدث عن غيرهم فحديثه مضطرب، فمنهم إسماعيل بن عياش الحمصي أبو عتبة، إذا حدث عن الشاميين فحديثه عنهم جيد، وإذا حدث عن غيرهم فحديثه مضطرب"(٤)، أو "من حدث عنه أهل مصر أو إقليم فحفظوا حديثه، وحدث عنه غيرُهم فلم

(١) النكت الوفية بما في شرح الألفية، البقاعي، (١/ ٤٢٦، ٤٢٧).

(٢) معرفة علوم الحديث، أبو عبد الله الحاكم، (ص١١٩).

(٣) شرح علل الترمذي، (٢/ ٧٦٦).

(٤) المرجع السابق ، (٢/ ٧٧٣).

يقيموا حديثه، ...فمنهم زهير بن محمد الخراساني، ثم المكي، يكنى أبا المنذر، ثقة، متفق على تخريج حديثه؛ مع أن بعضهم ضعفه. وفصل الخطاب في حال رواياته أن أهل العراق يروون عنه أحاديث مستقيمة، وما خرج عنه في الصحيح فمن رواياتهم عنه. وأهل الشام يروون عنه روايات منكرة، وقد بلغ الإمام أحمد بروايات الشاميين عنه إلى أبلغ من الإنكار"(١). وفي جانب اضطراب الرواية بحسب الشيوخ يقول: "قوم ثقات في أنفسهم لكن حديثهم عن بعض الشيوخ فيه ضعف بخلاف حديثهم عن بقية شيوخهم"(٢) وذكر أعيان عدد منهم. وقد بُني على دقة التتبع والاستغراق في التحليل الخروجُ بأحكام مطردة لدى علماء العلل، وقد جعلها ابن رجب في عددٍ من القواعد المتعلقة بهذا الفن والمستنبطة من عمل أئمة هذا الشأن، ومن ذلك قاعدة: "رشدين اثنان: أحدهما رشدين بن كريب، مولى ابن عباس. والثاني: رشدين بن سعد المصري. وكلاهما ضعيف فهذه الترجمة من الأسماء ليس فيها ثقة، فيما نعلم"(٣)، وقاعدة: "قال أحمد: كل من روى عنه مالك فهو ثقة. وقال النسائي: لا نعلم مالكاً روى عن إنسان ضعيف مشهور بالضعف؛ إلا عاصم بن عبيد الله فإنه روى عنه حديثاً وعن عمرو بن أبي عمرو، وهو أصلح من عاصم. وعن شريك بن أبي نمر وهو أصلح من عمرو"(٤)، وغير ذلك مما ذكره ابن رجب. والمحصلة أن هذا الاطراد لم يُبنَ على الاعتباط والمجازفة، وإنما على أساس علمي راسخ ينطلق من مبدأ الهوية ومبدأ السببية، مستبطناً مبدأ الاطراد بناءً على فهمٍ منهجي عميق، يعتمد الاستقراء والاستنباط كما سيأتي في المبحث الرابع إن شاء الله تعالى.

وانظر ظهور مبدأ الاطراد في تقريراتهم في الأخذ بزيادة الثقة في الحديث من عدمها، حيث الأصل المطرد عندهم قبول رواية الثقة، ولما جاءت الزيادة اشترط عدد من الأئمة

---

(١) المرجع السابق، (٢/ ٧٧٧).

(٢) شرح علل الترمذي، (٢/ ٧٨١)، وانظر للتوسع في هذا: العلة وأجناسها، (ص١٥٠).

(٣) شرح علل الترمذي، (٢/ ٨٧٤).

(٤) المرجع السابق، (٢/ ٨٧٦).

صدورها عن الأحفظ[1]؛ يقول ابن رجب: "فدل على أن مرادهم زيادة الثقة في مثل تلك المواضع الخاصة، وهي إذا كان الثقة مبرزاً في الحفظ. وقال الدارقطني في حديثٍ زاد في إسناده رجلان ثقتان رجلا وخالفهما الثوري فلم يذكره، قال: لولا أن الثوري خالف لكان القول قول من زاد فيه، لأنَّ زيادة الثقة مقبولة. وهذا تصريح بأنه إنما يقبل زيادة الثقة إذا لم يخالفه من هو أحفظ عنه"[2]، "لأنه لو كان كذلك لقبلت زيادة كل ثقة، زاد في روايته، كما يقبل ذلك في الشهادة، وليس ذلك قول مسَلّم، ولا قول أئمة الحفاظ والله أعلم ـ وإنما قبلت زيادة أهل البصرة في الإسناد لعمر لأنهم أحفظ وأوثق ممن تركه من الكوفيين. وفي كلامه ما يدل على أن صاحب الهوى إذا روى ما يعضد هواه فإنه لا يقبل منه، لا سيما إذا انفرد بذلك"[3]. وقريب من هذا اختلاف علماء العلل في مسألة الخلاف في الوصل والإرسال والانقطاع في الإسناد؛ فإنهم "كثيراً ما يعللون الموصول بالمرسل، مثل أن يجيء الحديث بإسنادٍ موصول، ويجيء أيضاً بإسنادٍ منقطع أقوى من إسناد الموصول، ولهذا اشتملت كتب علل الحديث على جمع طرقه"[4]. وقد ذكر ابن رجب ذلك الخلاف في هذه المسائل، وأفرد الاحتجاج بالمرسل بعنايةٍ وتفصيلٍ خاص، واشترط لصحة الاحتجاج به شروطاً، كلها عند التحقيق تعود إلى أس الاطراد، وهي: أولاً: أن لا تُعرف للمرسِل روايةٌ عن الضعفاء والمجهولين، "والثاني: أن يوجد مرسل آخر موافق له عن عالم يروي عن غير من يروي عنه المرسل الأول؛ فيكون ذلك دليلاً على تعدد مخرجه، وأن له أصلاً، بخلاف ما إذا كان المرسل الثاني لا يروي إلا عمن يروي عنه الأول، فإن الظاهر أن مخرجها واحدٌ لا تعدد فيه. وهذا الثاني أضعف من الأول. والثالث: أن لا يوجد شيء مرفوع يوافقه، لا مسند ولا مرسل، لكن يوجد ما يوافقه من كلام بعض

(١) وقد ذكر ابن رجب من اشترط أن تعدد المجالس التي نقلت الزيادة لقبولها، وردها عند مخالفة الزيادة لرواية الجمع الأكثر ضبطاً مما لا يجوز عليهم الوهم، وهذا النقل فيه دلالة على أهمية الطرد في الحكم على الرواية. انظر: شرح علل الترمذي، (٢/ ٦٣٥، ٦٣٦).

(٢) النكت على كتاب ابن الصلاح، (٢/ ٦٨٧).

(٣) النكت على كتاب ابن الصلاح، (٢/ ٦٨٧).

(٤) مقدمة ابن الصلاح، (ص١٨٨)، وانظر: العلة وأجناسها، (ص٣٣٢).

الصحابة، فيستدل به على أن للمرسل أصلاً صحيحاً أيضاً، لأن الظاهر أن الصحابي إنما أخذ قوله عن النبي ﷺ. والرابع: أن لا يوجد للمرسل ما يوافقه، ولا مسند، ولا مرسل، ولا قول صحابي، لكنه يوجد عامة أهل العلم على القول به، فإنه يدل على أن له أصلاً، وأنهم مستندون في قولهم إلى ذلك الأصل. فإذا وجدت هذه الشرائط دلت على صحة المرسل، وأن له أصلاً، وقُبل واحتج به، ومع هذا فهو دون المتصل في الحجة"[1].

وهكذا إذن يسير علماء العلل على منهجية علمية دقيقة، تشير إلى عمق هذا العلم، ورسوخ منهجيته الفكرية، وتماسك بنائه المنهجي، بدءاً من تحديد حقيقة الاصطلاحات، ثم التأكد من توفر الشروط وانتفاء الموانع، وانتهاءً بطرد ذلك كله، وفق آليةٍ علميةٍ منهجية، تراعي النظر في مختلف السياقات الدينية والتاريخية والاجتماعية المتعلقة بناقليه، وانطلاقاً من كيفية فهم العقل الإنساني للحقيقة ذاتها، وفق مبادئ المنطق البدهية التي تعود في أسسها الفلسفية -كما ظهر معنا- إلى **الماهية والسببية والاطراد**.

وإذا تبيَّن هذا؛ فهل كان علماء العلل يسيرون وفق المنهج العلمي في الأسس دون الآليات؟ أم أن الأمر بخلاف ذلك؟ هذا ما سيتضح معنا في المبحث القادم إن شاء الله تعالى.



(١) شرح علل الترمذي، (١/ ٥٤٩).

المبحث الرابع

آليات المنهج العلمي لدى ابن رجب

المطلب الأول

الاستقراء

يعد الاستقراء آلية هامة قام عليها المنهج العملي للمحدثين عامةً، وعند علماء العلل خاصةً، ومنهم ابن رجب في شرح العلل، فالاستقراء والتتبع، والدراسة التي تقوم على الموازنة والبحث الدقيق هي أحد أسس عملية علم العلل الفلسفية، وهذا ظاهرٌ مأخوذٌ من معرفتهم وتوصيفهم لطريقة العمل فيه.

فيعد الاستقراء آليةً لعمل عالم العلل، يبدأ بها عند إرادة دراسة حديثٍ ما؛ حيث يعمد أولاً إلى جمع طرق رواية الحديث المراد دراسته "بأن يجمع في كل متنٍ طرقه، واختلاف الرواة فيه، بحيث يتضح إرسال ما يكون متصلاً، أو وقف ما يكون مرفوعاً، أو غير ذلك .... ففي الأبواب كما فعل أبو محمد بن أبي حاتم، وهو أحسن لسهولة تناوله، وفي المسانيد كما فعل الحافظ الكبير الفقيه المالكي أبو يوسف يعقوب بن شيبة بن الصلت بن عصفور السدوسي البصري نزيل بغداد، وتلميذ أحمد وابن المديني وابن معين المتوفى في: (٢٦٢)، وأبو علي الحسين بن محمد الماسرجسي النيسابوري، فله مسند معلل في ألف وثلاثمائة جزء، والدارقطني طريقة ثانية في الطريقتين"(١) ونحو ذلك مما ذكر في جهودهم وطرقهم في الجمع. كما أن هذه الآلية معروفة من ظاهر أقوال أئمة هذا العلم وحديثهم عن مناهجهم(٢) يقول البغدادي: "والسبيل إلى معرفة علة الحديث أن يجمع بين طرقه وينظر في اختلاف رواته ويعتبر بمكانهم من الحفظ ومنزلتهم في الإتقان والضبط"(٣)، ويقول ابن الصلاح: ""وكثيراً ما يعللون الموصول بالمرسل،

---

(١) العلة وأجناسها، (ص٣٣٢).

(٢) انظر مثلاً: الجامع لعلوم الإمام أحمد "علل الحديث"، (١٤/ ١٤).

(٣) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، الخطيب البغدادي، (٢/ ٢٥٩)، وانظر: فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، (٣/ ٣٢٠ وما بعدها).

مثل أن يجيء الحديث بإسناد موصول، ويجيء أيضاً بإسناد منقطع أقوى من إسناد الموصول،... وروي عن علي بن المديني قال: (الباب إذا لم تجمع طرقه لم يتبين خطؤه)"[1].

وابن رجب يقيم لهذه الآلية اعتبارها في دراسة الحديث للكشف عن علته، يقول: "ولا بد في هذا العلم من طول الممارسة، وكثرة المذاكرة فإذا عدم المذاكرة به فليكثر طالبه المطالعة في كلام الأئمة العارفين كيحيى القطان، ومن تلقى عنه كأحمد وابن المديني، وغيرهما، فمن رزق مطالعة ذلك، وفهمه، وفقهت نفسه فيه، وصارت له فيه قوة نفس وملكة صلح له أن يتكلم فيه"[2]، ومما يستقرئه عالم العلل أثناء جمع الطرق المذاكرة والدراسة والتحليل هو تحديد الدقيق لمدار الحديث، ومن ثم الكشف عنه وبيان حاله من حيث العدالة والضبط، وهذا بدوره يستدعي تتبع التاريخ من حيث الميلاد والوفاة، وإمكان معاصرة من سمع عنه؛ بل وإثبات السماع وليس مجرد اللقاء. وقد شدد ابن رجب على مسألة التفطن لإثبات السماع وأنه مضمون مذهب كثير من العلماء ما عدا مسلم، وذكر أوجه معرفة ذلك عند العلماء[3]، فمن ذلك قوله: "فإن كان الثقة يروي عمن عاصره أحياناً ولم يثبت لقيه له ثم يدخل أحياناً بينه وبينه واسطة فهذا يستدل به هؤلاء الأئمة على عدم السماع منه"[4]. وفي هذا يقول ابن رجب: "اعلم أنَّ معرفة صحة الحديث وسقمه تحصل من وجهين: أحدهما: معرفة رجاله وثقتهم وضعفهم، ومعرفة هذا هين، لأن الثقات والضعفاء قد دونوا في كثير من التصانيف، وقد اشتهرت بشرح أحوالهم التواليف. والوجه الثاني: **معرفة مراتب الثقات** وترجيح بعضهم على بعض عند الاختلاف، إمَّا في الإسناد وإمَّا في الوصل والإرسال، وإمَّا في الوقف والرفع ونحو ذلك، وهذا هو الذي يحصل من معرفته واتقانه (وكثرة ممارسته) الوقوف على دقائق علل

---

(١) مقدمة ابن الصلاح، (ص١٨٨).

(٢) شرح علل الترمذي، (٢/ ٦٦٤).

(٣) انظر: شرح علل الترمذي، (٢/ ٥٨٦ وما بعدها).

(٤) شرح علل الترمذي، (٢/ ٥٩٣).

الحديث"(١). وقد عمل في ذلك على الكشف عن مراتب للثقات تكثر الرواية عنهم و"تدور عليهم غالب الأحاديث الصحيحة...وبيان مراتبهم في الحفظ، وذكر من يرجح قوله منهم عند الاختلاف"(٢)، وذكر عدداً كبيراً من أعيانهم؛ ما يدل على سعة استقرائه والإفادة ممن سبقه من أئمة الحديث في هذا الفن(٣)، كما بيَّن قوماً "من الثقات لا يوجد ذكر كثير منهم أو أكثرهم في كتب الجرح، قد ضعف حديثهم، إما في بعض الأماكن، أو في بعض الأزمان، أو عن بعض الشيوخ دون بعض"(٤) فهؤلاء كما يصنفهم هنا على أنواع هي: الضعفاء في بعض الأماكن دون بعض، وقسّم هذا النوع لأضرب بحسب أسباب هذا الضعف يقول: "من حدَّث في مكانٍ لم تكن معه فيه كتبه فخلط، وحدث في مكان آخر من كتبه فضبط أو من سمع في مكان من شيخ فلم يضبط عنه، وسمع منه في موضع آخر فضبط"(٥)، وذكر أعيان عدد منهم، والضرب الثاني: "من حدث عن أهل مصر أو إقليم فحفظ حديثهم، وحدث عن غيرهم فلم يحفظ...فمنهم إسماعيل بن عياش الحمصي أبو عتبة، إذا حدث عن الشاميين فحديثه عنهم جيد، وإذا حدث عن غيرهم فحديثه مضطرب"(٦)، وضرْب ثالث هو في "من حدث عنه أهل مصرٍ أو إقليمٍ فحفظوا حديثه، وحدث عنه غيرهم فلم يقيموا حديثه، فمنهم زهير بن محمد الخراساني ثم المكي يكنى أبا المنذر، ثقة، متفق على تخريج حديثه؛ مع أن بعضهم ضعفه. وفصل الخطاب في حال رواياته أن أهل العراق يروون عنه أحاديث مستقيمة، وما خرج عنه في الصحيح فمن رواياتهم عنه. وأهل الشام يروون عنه روايات منكرة"(٧). وأما النوع الثاني فهم: الثقات "في أنفسهم لكن حديثهم عن بعض

(١) المرجع السابق، (٢/ ٦٦٣).
(٢) المرجع السابق، (٢/ ٦٦٥).
(٣) المرجع السابق، (٢/ ٦٦٣).
(٤) المرجع السابق، (٢/ ٦٦٤).
(٥) المرجع السابق، (٢/ ٧٦٧).
(٦) المرجع السابق، (٢/ ٧٧٣).
(٧) المرجع السابق، (٢/ ٧٧٧).

الشيوخ فيه ضعف بخلاف حديثهم عن بقية شيوخهم"(١)، وذكر منهم: حماد بن سلمة، والأوزاعي وغيرهم. ثم ذكر "من ضعف حديثه إذا جمع الشيوخ دون ما إذا أفردهم"(٢). وتتبع كذلك المدلسين من الرواة فذكر "من حدث عن ضعيف وسماه باسم ثقة"(٣)، وذكر "من روى عن ضعيف وسماه باسم يتوهم أنه اسم ثقة"(٤)، وذكر "من سمع من ثقة مع ضعيف فأخذ حديثه وهو لا يشعر"(٥)، إلى غير ذلك من مظاهر المنهج العلمي الرصين.

وما كان لابن رجب –رحمه الله تعالى- أن يصل لهذا التصنيف والكشف عن مظان الغلط والقدح في أحاديث الثقات لو لم ينطلق من استقراء الواقع، ويستنطق المرويات والأسانيد، ويحرص على الإحاطة بما يحتاج إليه من معارف، موظفاً أسس المنهج العلمي من جهة، وقيمه وآلياته من جهةٍ أخرى. وما ذاك إلا حرصاً على الدين وإعطاء العلم قدره. ولدقة فهم هؤلاء الجلة الكبار عَظُم قدر هذا العلم، فـ"معرفة العلل أجل أنواع الحديث، حتى قال ابن مهدي: لأن أعرف علة حديث هو عندي أحب إلي من أن أكتب عشرين حديثاً ليس عندي"(٦).

المطلب الثاني

الاستنباط

تأتي هذه الآلية بوصفها مكملةً للاستقراء وجمع طرق المرويات ودراسة أحوال رواتها، وقد يعرفها علماء العلل بأنها الوقوف على موطن الاختلاف، وهذا هو مدار العلل كما قال ابن حجر: "فالسبيل إلى معرفة سلامة الحديث من العلة كما نقله المصنف عن الخطيب: أن يجمع طرقه، فإن اتفقت رواته واستووا ظهرت سلامته"(٧)؛ وبالعكس فإنَّ الوقوف على الاختلاف

(١) المرجع السابق، (٢/ ٧٨١).

(٢) المرجع السابق، (٢/ ٨١٣).

(٣) المرجع السابق، (٢/ ٨١٧).

(٤) شرح علل الترمذي، (٢/ ٨٢٣).

(٥) المرجع السابق، (٢/ ٨٢٩).

(٦) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، (٣/ ٣٢٣).

(٧) النكت على كتاب ابن الصلاح، (٢/ ٧١٠).

في مروياته هو السبيل الأول لمعرفة العلة فيه، يقول ابن حجر: "وإن اختلفوا أمكن ظهور العلة، فمدار التعليل في الحقيقة على بيان الاختلاف"(١). وهو المفهوم من كلام ابن رجب، بأن علم العلل يحصل من خلال "معرفة مراتب الثقات وترجيح بعضهم على بعض عند الاختلاف، إما في الإسناد وإما في الوصل والإرسال، وإما في الوقف والرفع ونحو ذلك، وهذا هو الذي يحصل من معرفته وإتقانه وكثرة ممارسته الوقوف على دقائق علل الحديث"(٢).

وباب تعليل الأحاديث -كما أسلفنا- واسع لم يحصره المحدثون على أسبابٍ محددة وإن اتفقوا على مضمون هذه العلل وتوجهيها إلى السند أو المتن؛ ولذا فإن هذا العلم يدور مع القرائن التي تقوي الحكم على الحديث إما بالصحة أو الإرسال أو الوقف ونحو ذلك، ويحصل هذا من خلال التحليل والموازنة بين المرويات، فإنْ أمكن الوقوف على العلة في الإسناد كله أمكن الحكم على الحديث، أما عند الاختلاف فإنَّ "الأصل عند المحدثين: الترجيح بين الروايات المختلفة -لحديث واحد- ثم الجمع بينها عند تكافئ الأدلة، خلاف ما تقرر في الفقه وأصوله من الجمع بين المتون المتعارضة بادئ الرأي، ثم الترجيح عند تعذر ذلك بقواعد مقررة هنالك، لأن قواعد هذا العلم غير ذاك، ولا يلزم من ذلك خطأ أحد المنهجين. فالناظر في كتب العلل وترجيحات علماء الحديث، يجد أن نسبة القول بالجمع بين الروايات المختلفة قليلة جداً بالنسبة لما رجحوه من روايات، فهذا بيان للواقع الذي استند على أدلة وقرائن أدت إلى هذه النتيجة الاستقرائية، فلا يصار إلى القول بالجمع بين الروايات أو القول بالاضطراب إلا بعد محاولة الترجيح بالقرائن"(٣)، وهذا كما قال العلائي: "هذا كله إذا كان الإسناد واحداً من حيث المخرج غير مختلف في الحالات، أما إذا اختلف في الوصل والإرسال كأن يروي بعضهم عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة -رضي الله عنه- حديثاً مرفوعاً فيرويه بعضهم عن الزهري، عن أبي سلمة -رضي الله عنه - عن النبي -ﷺ- مرسلاً.

(١) المرجع السابق، (٢/ ٧١١).

(٢) شرح علل الترمذي، (٢/ ٦٦٣).

(٣) قواعد العلل وقرائن الترجيح، (ص٥٣).

أو يروي بعضهم عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة -رضي الله عنه- حديثاً مرفوعاً، فيرويه بعضهم، عن الأعمش، عن أبي صالح عن أبي سعيد -رضي الله عنه- موقوفاً. ففي مثل هذه الصيغة يضعف تعليل أحدهما بالآخر؛ لكون كل منهما إسناداً برأسه، ولقوة احتمال كونهما إسنادين عند الزهري أو عند الأعمش كل واحد منهما على وجه. قلت: وإنما يقوى هذا إذا أتى بهما الراوي جميعاً في وقت واحد وحينئذ ينتفي التعليل، وشرط هذا كله التساوي في الحفظ أو العدد"(١).

وقرائن الترجيح هذه آلياتٌ استنبطها المحدثون أثناء دراستهم للأحاديث؛ حيث وجدوا أنه بالإمكان الترجيح بين المرويات المختلفة بموجبها، فهي لذلك ليست محددةً بشكلٍ نهائي. وفي هذا يقول ابن رجب: "وربما يستنكرون -يعني أئمة هذا العلم-بعض تفردات الثقات الكبار أيضاً، ولهم في كل حديث نقدٌ خاص، وليس عندهم لذلك ضابط يضبط"(٢)، ويقول: "حذاق النقاد من الحفاظ لكثرة ممارستهم للحديث، ومعرفتهم بالرجال وأحاديث كل واحد منهم، لهم فهم خاص يفهمون به أن هذا الحديث يشبه حديث فلان، ولا يشبه حديث فلان، فيعللون الأحاديث بذلك. **وهذا مما لا يعبر عنه بعبارة تحصره**، وإنما يرجع فيه أهله إلى مجرد الفهم والمعرفة التي خصوا بها عن سائر أهل العلم...، فمن ذلك سعيد بن سنان، ويقال: سنان بن سعيد يروي عن أنس، ويروي عنه أهل مصر. قال أحمد: تركت حديثه، حديثه مضطرب. وقال: يشبه حديثه حديث الحسن، لا يشبه أحاديث أنس، نقله عبد الله بن أحمد عن أبيه"(٣).

ولعلماء العلل استنباطات هامة أثناء ممارستهم لهذه الموازنة بين المرويات، فمن ذلك استنباطهم الخطأ أو الوهم في حديثِ الثقة عند تشابه الأسانيد وكثرتها، والخوف من كونه أدخل بعضها على بعض؛ وذلك من خلال اختبار الرواة وقلب الإسناد، "وممن كان يفعل

(١) النكت على كتاب ابن الصلاح، ابن حجر العسقلاني، (٢/ ٧١٥).

(٢) شرح علل الترمذي، (٢/ ٥٨٢).

(٣) المرجع السابق ، (٢/ ٨٦١).

ذلك لقصد الامتحان كان شعبة يفعله كثيرا لقصد اختبار حفظ الراوي، فإن أطاعه على القلب عرف أنه غير حافظ وإن خالفه عرف أنه ضابط. وقد أنكر بعضهم على شعبة ذلك لما يترتب عليه من تغليط من يمتحنه، فقد يستمر على روايته لظنه أنه صواب، وقد يسمعه من لا خبرة له فيرويه ظنا منه أنه صواب، لكن مصلحته أكثر من مفسدته، وممن فعل ذلك يحيى بن معين مع أبي نعيم الفضل بن دكين بحضرة أحمد بن حنبل"(١)، "وما أحسن ما قال ابن دقيق العيد: إن في تدليس الشيوخ الثقة مصلحة وهي امتحان الأذهان في استخراج ذلك وإلقائه إلى من يراد اختبار حفظه ومعرفته بالرجال، وفيه مفسدة من جهة أنه قد يخفى فيصير الراوي المدلس مجهولاً لا يعرف فيسقط العمل بالحديث مع كونه عدلاً في نفس الأمر"(٢).

ومن ذلك استنباط الغرابة والتفرد في الخبر ومن يُقدم عند الاختلاف، يقول ابن رجب: "وأما أكثر الحفاظ المتقدمين فإنهم يقولون في الحديث إذا انفرد به واحد وإن لم يرو الثقات خلافه أنه لا يتابع عليه، ويجعلون ذلك علة فيه، اللهم إلا أن يكون ممن كثر حفظه واشتهرت عدالته وحديثه كالزهري ونحوه، وربما يستنكرون بعض تفردات الثقات الكبار أيضا، ولهم في كل حديثٍ نقدٌ خاص، وليس عندهم لذلك ضابط يضبطه"(٣).

ومما يذكره من قواعد هذا العلم ومما هو مستنبط من عمل أعلام هذا الفن قوله: "إذا روى الحفاظ الأثبات حديثاً بإسناد واحد، وانفرد واحد منهم بإسناد آخر، فإن كان المنفرد ثقة حافظاً، فحكمه قريب من حكم زيادة الثقة، في الأسانيد أو في المتون، وقد تقدم الكلام على ذلك. وقد تردد الحفاظ كثيراً في مثل هذا. هل يرد قول من تفرد بذلك الإسناد، لمخالفة الأكثرين له، أم يقبل قوله، لثقته وحفظه. ويقوي قبول قوله إن كان المروي عنه واسع الحديث، يمكن أن يحمل الحديث من طرق عديدة كالزهري، والثوري، وشعبة،

---

(١) النكت على كتاب ابن الصلاح، (٢/ ٨٦٦).

(٢) النكت على كتاب ابن الصلاح، (٢/ ٦٢٧).

(٣) شرح علل الترمذي، (٢/ ٥٨٢).

والأعمش"[1]، و "إن كان المنفرد عن الحفاظ سيء الحفظ، فإنه لا يعبأ بانفراده، ويحكم عليه بالوهم"[2]، أما إن "كان المنفرد عن الحفاظ، مع سوء حفظه قد سلك الطريق المشهور، والحفاظ يخالفونه، فإنه لا يكاد يرتاب في وهمه وخطئه، لأن الطريق المشهور تسبق إليه الألسنة والأوهام كثيراً. فيسلكه من لا يحفظ"[3]، وهذا والله من دقيق فهم هؤلاء العلماء الكبار وقوة استنباطهم، وعمق ممارستهم للمنهج العلمي الرصين.

ومن ذلك استنباط وهم الثقات وزيادتهم في الأحاديث، وفي هذا يقول ابن رجب: "ولا فرق في الزيادة بين الإسناد والمتن، كما ذكرنا في حديث النكاح بلا ولي، وقد تكرر في هذا الكتاب ذكر الاختلاف في الوصل والإرسال، والوقف والرفع، وكلام أحمد وغيره من الحفاظ يدور على اعتبار قول الأوثق في ذلك والأحفظ أيضاً. وقد قال أحمد في حديثٍ أسنده حماد بن سلمة: أي شيء ينفع وغيره يرسله؟. وذكر الحاكم أن أئمة الحديث على أن القول قول الأكثرين الذين أرسلوا الحديث"[4]. وهؤلاء الحفاظ ليسوا على مرتبة واحدة عند إرادة الترجيح كما يقرر ابن رجب ذلك كنتيجة لاستقرائه واستنباطه من عمل علماء هذا الفن فـ"في موضوع مراتب الثقات، ومعرفة قول من منهم يقدم عند الاختلاف: يذكر مراتب هؤلاء، ثم يعرض حشداً من الأسانيد التي وقع الخلاف بين العلماء في ترجيح بعضها على بعض"[5] وأشهر من قُدموا عند الاختلاف كما أسلفنا عرض ذلك في آلية الاستقراء.

ومن ذلك أيضاً استنباط مخالفة الحديث لمقتضيات هدي النبوة وما جرى في هذه العادة، أو مشابهة الحديث لحديثِ راوٍ ضعيف يوصل إلى القدح في هذه الرواية، وهذا ما عبر عنه ابن رجب بقوله: "حذاق النقاد من الحفاظ لكثرة ممارستهم للحديث، ومعرفتهم بالرجال

(١) شرح علل الترمذي، (٢/ ٨٣٨).

(٢) المرجع السابق ، (٢/ ٨٤٠).

(٣) المرجع السابق ، (٢/ ٨٤١).

(٤) المرجع السابق ، (٢/ ٦٣٧).

(٥) مقدمة شرح علل الترمذي، (١/ ٦٥).

وأحاديث كل واحد منهم، لهم فهم خاص يفهمون به أن هذا الحديث يشبه حديث فلان، ولا يشبه حديث فلان؛ فيعللون الأحاديث بذلك. وهذا مما لا يُعبر عنه بعبارة تحصره، وإنما يرجع فيه أهله إلى مجرد الفهم والمعرفة التي خصوا بها عن سائر أهل العلم، كما سبق ذكره في غير موضع"(١). وقريب من هذا استنباط علماء العلل في حالة كون "الحديث موقوفاً على صحابي، فَيَهم بعضُ الرواة الثقات فيرفعه"(٢)، وتصرفات المحدثين في هذا النوع لا تقتضي حكماً مطرداً نهائياً، وإنما تقوم على الاستنباط، وهي بين: "أربعة طرق في ذلك: ترجيح الوقف، ترجيح الرفع، تصحيح الوجهين، التوقف"(٣). وليس المقام هنا حصر هذه الاستنباطات الواردة في شرح ابن رجب لعلل الترمذي؛ لأن المقام يضيق عن هذا، وهو ليس أحد أهداف هذا البحث. والمهم هنا أنه عند التأمل في الغائية من وراء جمع الطرق والاستقراء لدى عالم العلل نجدها تشير وبوضوحٍ إلى أن هذه العملية النقدية ليست اعتباطية؛ بل تقوم على أسسٍ علمية -كما بيّنا ذلك سابقاً-، وتعمل وفق آلية دقيقة تبدأ من الواقع باستقراء الأسانيد والمرويات، وتتبع شواهد الروايات، واستنباط القرائن، وفحص اختلاف الرواة بناءً على آلية الفهم لعمل العقل البشري والسلوك الإنساني، ثم البناء على نتائج التحليل والفحص، والانتهاء إلى غلبة الظن وبقاء الاحتمال؛ وهذا عين المنهج العلمي الذي تفاخر به الميثودلوجيا المعاصرة.



(١) شرح علل الترمذي، (٢/ ٨٦١).

(٢) العلة وأجناسها، (ص٣١٧).

(٣) المرجع السابق، (ص٣١٧).

المبحث الخامس

قيم المنهج العلمي لدى ابن رجب في شرح العلل

إن المنهج العلمي السليم ينطلق وفق قيمٍ تضمن أخلاقية نتائجه، فالعلم لا يمكن أن يكون مفصولاً عن الغائية الفلسفية التي نصطلح على تسميتها بالقيم والحاكمة، وذلك أنه "إذا كان المنهج العلمي هو البرنامج الذي ينظم سلسلة من المعلومات لتنفيذها، ويشير إلى عدة أخطاء لاجتنابها، بقصد الوصول إلى نتيجة محددة؛ فإن الروح العلمية تعني مجموعة من المبادئ والقيم العلمية، تتحول بالتدريج إلى خصائص ذاتية تكون شخصية الباحث، ويصدر عنها في كل أعماله"[1]، وهذا عام في كل بحثٍ علمي، وهو آكد لدى علماء الإسلام لا سيما وأنهم لم يفصلوا بين الدين والعلم، وارتبط ذلك عندهم بالبعد العقدي الراسخ من خوف الله تعالى ومراقبته في السر والعلن.

والحقيقة أننا إذا تأملنا أساس علم العلل وهدفه الكلي نجده هدفاً قيمياً بامتياز، يقول ابن رجب -رحمه الله تعالى- : "وأما أهل العلم والمعرفة والسنة والجماعة، فإنما يذكرون علل الحديث نصيحةً للدين وحفظاً لسنة النبي ﷺ وصيانةً لها، وتمييزاً مما يدخل على رواتها من الغلط والسهو والوهم، ولا يوجب ذلك عندهم طعناً في غير الأحاديث المعللة، بل تقوى بذلك الأحاديث السليمة عندهم لبراءتها من العلل وسلامتها من الآفات. فهؤلاء هم العارفون بسنة رسول الله ﷺ حقاً، وهم النقاد الجهابذة الذين ينتقدون انتقاد الصيرفي الحاذق للنقد البهرج من الخالص، وانتقاد الجوهري الحاذق للجوهر مما دلس به"[2]؛ فليس الغرض النقد لذات النقد، وإنما الوقوف على حقيقة الخبر كما هي. حيث يتجلى في هذه العبارات قيمة الموضوعية وممارستها الفعلية، التي تقتضي الحكم على القضية وليس مجرد الحياد حيث "الاقتصار على التحديد السلبي للموضوعية أمر لا يدعمه المنطق، فالموضوعية العلمية موقف وحكم، ولا يمكن أن تكون

(١) مدخل إلى علم المنهج، طاهر، (ص١٠٩).

(٢) شرح علل الترمذي، (٢/ ٨٩٤).

امتناعاً عن اتخاذ موقف، أو توقفاً عن إصدار حكم، بل تدل لفظة الموضوعية على محتواها دلالة مباشرة، فالحكم الموضوعي حكم قد التزم بالموضوع المحكوم عليه"[1].

وقيمة الموضوعية العلمية تظهر في ممارسة عالم العلل لدراسة حديث الثقات وما يبينه من حكم على هذا الحديث وفق عمله الدقيق في جمع الروايات والإحاطة بطرقها ما أمكنه ذلك، والموازنة بين هذه المرويات، والكشف عن مواطن الاختلاف بينها ومواطن العلة فيها أو في إحداها، ثم العمل على الترجيح وفق معهود طرائق أو قرائن الترجيح بين هذه المرويات[2]، وفي ما قدمه ابن رجب دليلٌ ظاهر على تحقيق هذه القيمة؛ فهو يعمد عند دراسة الطرق إلى تتبع مواطن الاطراد في الرواية، وقد خرج من ذلك إلى أن الراوي قد يضعف حديثه عن بعض الشيوخ دون غيرهم، وقد يضعف إذا روى عن جماعة دون الأفراد من الشيوخ، وقد يقوى حديث الثقة عن نفسه ويضعف عند روايته عن بعض الشيوخ إلى غير ذلك من قواعد قررها ابن رجب من خلال استقرائه طرق المحدثين في التفتيش عن علل أحاديث الثقات. وهذا التتبع دليل ظاهر وصحيح على التقيد بالموضوعية، والحرص على تحقيق الصدق في الحكم على الرواية والراوي، وليس التعميم المفتقد للتبرير السببي العلمي الصحيح. كما أنه ليس مجرد الرأي والتحيز الشخصي، بل يسير وفق خطوات علمية مدروسة تمكن من التحقق من صحة نتائجه وتقريراته. وبالعكس من هذا فكما يظهر علل أحاديث الثقات المعلن عنها وبعض الرواة ونحو ذلك، تقوى تلك الروايات الصحيحة التي لم يُتكلم فيها، يقول ابن رجب: "ولا يوجب ذلك -أي الكشف عن علل أحاديث الثقات- عندهم -أي أهل السنة- طعناً في غير الأحاديث المعللة، بل تقوى بذلك الأحاديث السليمة عندهم لبراءتها من العلل وسلامتها من الآفات"[3]. فالنقد يقوم على أسسٍ علميةٍ لا نتائج مسبقة، فما ظهر وانكشف ضعفه أُشير إليه، وخلافه مما لم

---

(١) الموضوعية في العلوم الإنسانية، قنصوة، (ص٦٦).

(٢) انظر للتوسع: مقارنة المرويات، اللاحم، وانظر لأثر هذا على الحكم على المرويات: البنية الاجتماعية السردية تشريح شبكة رواية الحديث، رجب شانتورك ترجمة صابر الحباشة، (ص١٦٩ وما بعدها).

(٣) شرح علل الترمذي، (٢/ ٨٩٤).

يُتكلم فيه تثبت صحته بذلك، وقد عقد ابن رجب في آخر شرح العلل فصلاً في: تخريج المتكلم فيه في الصحيح وتعليل ذلك فيقول في بدايته: "اعلم أنه قد يخرج في الصحيح لبعض من تكلم فيه، إما متابعة واستشهاداً، وذلك معلوم. وقد يخرج من حديث بعضهم ما هو معروف عن شيوخه من طرق أخرى، ولكن لم يكن وقع لصاحب الصحيح ذلك الحديث إلا من طريقه، إما مطلقاً أو بعلو، فإذا كان الحديث معروفاً عن الأعمش صحيحاً عنه، ولم يقع لصاحب الصحيح عنه بعلو، إلا من طريق بعض من تكلم فيه من أصحابه خرجه عنه"(١). ولَعمري إن هذه الدقة والمنهجية العلمية التي تغوص إلى بواطن الأمور مما ينبغي أن يفاخر به المسلمون غيرهم، بل ينبغي أن تفاخر به البشرية جمعاء.

وعلم العلل عند ابن رجب يستند على قيمةٍ علميةٍ أصيلةٍ هي الاستناد إلى العقل وطرقه البديهية في التأكد من صحة الأخبار وحقيقة آخذها عن النبي ﷺ وطرق تحملها وأدائها، فبديهة العقل تُسلّم بوجود الطبيعة والأشياء والأخبار، ثم يسلك العقل طرقاً موصلة للعلم بها ومعرفة صحتها؛ ومن هذا المنطلق اشتغل علماء الحديث وأرباب العلل، يقول البغدادي: "باب ذكر ما يستوي فيه المحدث والشاهد من الصفات، وما يفترقان فيه، حدثني محمد بن عبيد الله المالكي، أنه قرأ على القاضي أبي بكر محمد بن الطيب قال: لا خلاف في وجوب قبول خبر من اجتمع فيه جميع صفات الشاهد في الحقوق، من الإسلام، والبلوغ، والعقل، والضبط، والصدق، والأمانة، والعدالة إلى ما شاكل ذلك"(٢)، ويقول ابن الجوزي في تعليقه على أحد الأحاديث الموضوعة وكلام علماء الحديث فيه: "واعلم أننا خرجنا رواة هذا الحديث على عادة المحدثين ليتبين أنهم وضعوا هذا، وإلا فمثل هذا الحديث لا يحتاج إلى اعتبار رواته، لأن المستحيل لو صدر عن الثقات رُد ونسب إليهم الخطأ؛ ألا ترى أنه لو اجتمع خلق من الثقات فأخبروا أن الجمل قد دخل في سم الخياط لما نفعتنا ثقتُهم ولا أثرتْ في خبرهم، لأنهم أخبروا بمستحيل، فكل حديث رأيته يخالف المعقول، أو يناقض الأصول، فاعلم أنه موضوع فلا

(١) المرجع السابق ، (٢/ ٨٣٣).

(٢) الكفاية في علم الرواية، البغدادي، (ص٩٤).

تتكلف اعتباره"[1]. فهذه الأقوال وغيرها تدل على اعتبار أحكام العقل والحرص على المعقولية في المنهج، وهو ما يبينه ابن رجب عند بيان مضمون كلام الشافعي في شروط قبول الخبر التي ذكر منها "العقل لما يحدث به، وقد روي مثل هذا الكلام عن جماعة من السلف. ذكر ابن أبي الزناد عن أبيه، قال: أدركت بالمدينة مائة كلهم مأمون، ما يؤخذ عنهم شيء من الحديث، يقال: ليس من أهله، خرجه مسلم في مقدمة كتابه. وروى إبراهيم بن المنذر، حدثني معن بن عيسى، قال: كان مالك يقول: لا تأخذ العلم من أربعة وخذ ممن سوى ذلك، لا تأخذ من سفيه معلن بالسفه، وإن كان أروى الناس، ولا تأخذ من كذاب يكذب في أحاديث الناس، وإن كان لا يتهم أن يكذب على رسول الله ـ ﷺ ـ ولا من صاحب هوى يدعو الناس إلى هواه، ولا من شيخ له فضل وعباده إذا كان لا يعرف ما يحدث به"[2]. كما يشير هذا أيضاً إلى محورية تحري الصدق والوصول إلى الخبر كما ورد عن رسول الله ﷺ ما استطاع عالم العلل إلى ذلك سبيلاً؛ وإلا فما كان الغرض في التوجه بالنقد لمرويات الثقات وفحص أحوالهم!. ومما ركز عليه الترمذي في علله وتناوله ابن رجب في الشرح: فئة من الرواة هم أهل صدقٍ دون ضبطٍ وحفظ يقول: "وقد تكلم بعض أهل الحديث في قوم من جلة أهل العلم، وضعفوهم من قبل حفظهم، ووثقهم آخرون لجلالتهم وصدقهم، وإن كانوا قد وهموا في بعض ما رووا. وقد تكلم يحيى بن سعيد القطان في محمد بن عمرو، ثم روى عنه: حدثنا أبو بكر عبد القدوس بن محمد العطار البصري، ثنا علي بن المديني. قال: سألت يحيى بن سعيد عن محمد بن عمرو بن علقمة، فقال: تريد العفو، أو تشدد؟. فقلت: لا، بل أشدد. فقال: ليس هو ممن تريد ... قال أبو عيسى: وإن كان يحيى بن سعيد القطان قد ترك الرواية عن هؤلاء فلم يترك الرواية عنهم أنه اتهمهم بالكذب، ولكنه تركهم لحال حفظهم. وذكر عن يحيى بن سعيد أنه كان إذا رأى الرجل يحدث من حفظه، مرة هكذا ومرة هكذا، لا يثبت على رواية واحدة؛ تركه. وقد حدث عن

(١) الموضوعات، لابن الجوزي، (١/ ١٠٦).

(٢) شرح علل الترمذي، (٢/ ٥٧٨).

هؤلاء الذين تركهم يحيى بن سعيد القطان: عبد الله بن المبارك، ووكيع بن الجراح، وعبد الرحمن بن مهدي، وغيرهم من الأئمة"(١) لاعتبار هذه القيمة وأثرها في الرواية.

و**المحصلة** التي تستفاد من الإرشاد إلى القيم التي يرتكز عليها هذا العلم وفهم منهجه العلمي هو التأكيد على أن هذا العلم كسائر علوم الحديث الأخرى -إذا لم يكن أهمها- يقصد إلى ترسيخ معقولية العلم والمعرفة، واستناده إلى معايير دراسة الأخبار والتأكد من يقينيتها بطرقٍ علميةٍ تسهل الإقرار بالموضوعية العلمية في عمل علماء العلل، و"تكوين العقلية العلمية، والمتمثلة في: رفض الظن في موضع اليقين. وعدم قبول دعوى بغير حجة وبرهان. وتكامل النقل الصحيح مع العقل الصريح وعدم تعارضهما. والتحقق بالموضوعية المتجردة عن التقليد والتبعية والهوى. والالتزام بالقواعد الشرعية الضابطة للرأي والنظر العقلي المجرد. وتحقيق الشمولية والتوازن عند البحث والنظر والتقويم"(٢).



(١) شرح علل الترمذي، (١/ ٣٩٥، ٣٩٦).

(٢) أثر علم أصول الحديث في تشكيل العقل المسلم، الأحدب، (ص٨٥، ٨٦ بتصرف يسير).

الخاتمة

١. انتهينا إلى أنَّ الأسس الفلسفية للمنهج العلمي تعود إلى ثلاثة أسسٍ رئيسة هي: **مبدأ الهوية**، والذي يعني الإقرار بوجود خصائص ثابتة للأشياء لا تقبل التغيير ما دامت موجودة؛ ليحصل التمييز، فهو تعبير عن وحدة الشيء من حيث هو ذاته وليس شيئاً آخر. **ومبدأ السببية** الذي يقوم على الضرورة التي يفرضها الواقع على الفكر بأنَّ لكل معلول علة ولكل حادث سبب. **ومبدأ الاطراد** الذي يقضي بأنه كلما وجِدتْ العلة واكتملت الشروط وانتفت الموانع وُجِدَ المعلول، والعكس، فهو تعبير عن ملاحظة استلزام الأشياء والظواهر لأسبابها. وأشرنا إلى أن ضرورتها ليست في مقامٍ واحد وإنما تعود إلى مبدأ أولي وحيد هو الإقرار بالسببية.

٢. انتهينا عند بحث حقيقة علم العلل إلى أنه أحد العلوم الحديثية المعرفية النقدية العُليا؛ التي تدرس أحاديث الثقات من الحفاظ وأعمدة الرواية سنداً ومتناً، بحيث يقصد إلى الوصول إلى الصيغة والإسناد السليم للحديث بقدر المستطاع، ولذا كان بمثابة علم الخاصة من أئمة النقد وليس لكل أحدٍ الكلام فيه، ولا يبحث إلا فيما خفي من علل الأحاديث التي ظاهرها السلامة، وهو علمٌ قائم على أسس المنهج العلمي.

٣. يُعد الإمام الحافظ ابن رجب الحنبلي من أهم علماء علل الحديث الذين وضعوا هذا العلم في قواعد وأصول منهجية علمية واضحة، مستفيداً من جميع ما قدمه علماء هذا الفن ممن سبقوه.

٤. ظهر معنا أن المنهج العلمي عائدٌ إلى **مبدأ الهوية، ومبدأ السببية، ومبدأ الاطراد،** وكل هذا موجود لدى المحدثين في دراسة الأحاديث والكشف عن عللها؛ حيث:

أ. يظهر الاستناد إلى مبدأ الهوية/ الذاتية في ممارسة عالم الحديث في إعلال مرويات الثقات بوهم الثقة إما بزيادة حرف أو نقصانه أو غلط في التسمية في سند الحديث، أو بوقوع التناقض في الرواية أو زيادة الثقة في المتن، أو ادخال الثقة حديثاً في آخر أو رواية الحديث بالمعنى خطأً، أو التفرد والغرابة في الرواية أو إسنادها. وظهرت إجرائية هذا

الأساس في عمل المحدث على المقارنة بين المرويات؛ إثباتاً لهوية/ ذاتية الرواية، وقد رأينا ابن رجب متقيداً بكل ذلك بل يزيد عليه ويفصل فيه ويشرحه.

ب. كما ظهر معنا أن علم العلل يقوم على الإقرار الأولي الضروري بالسببية. والسببية في علم العلل تميزت بكونها سببية استقرائية دقيقة انتجت طرقاً للكشف عن العلل في أخبار الثقات، فهو علم يدور مع القرائن والأسباب التي تمكن من العلم به وترسيمه في قواعد واضحة؛ فكان لعالم العلل أسبابه وعلله التي تقدح في الإسناد، وفي المتن، وفيهما معاً، فكل ما أعل به ابن رجب الحديث -ومن سبقه من الأئمة- إنما يقوم على الإقرار بالسببية وتطبيقها بصورة عملية مشاهدة.

ت. ظهر الاطراد كأساسٍ لازمٍ عن الإقرار بالسببية والانطلاق منها في تكوين هذا العلم، وقد أشرنا إلى أن الاطراد في ممارسة عالم العلل يُستنبط ضمنياً من طريقته التي تقوم على جمع طرق الرواية، والمقارنة بينها، والخروج من ذلك بتحديدٍ لوجه العلة في الرواية (الاختلاف)، وطرد هذا الاعلال إذا توفرت الشروط وانتفت الموانع.

٥. يقوم المنهج العلمي على آليتين كبريين هما: **الاستقراء والاستنباط**، وهذه الآليات تحددتْ وفقاً للأسس الفلسفية للمنهج العلمي، والاستقراء يفترض السببية كمقدمةٍ أولية للتتبع وتأكيد صحة الاستنتاج، كما أنّ الاستنباط ما كان له أن يكتسب وصف الصواب لولا التسليم بهذه الكليات العقلية والمبادئ البدهية والانطلاق منها. وقد ظهر معنا اعتماد عالـِم العلل على هاتين الآليتين، فهو ينطلق من الاستقراء الذي يتمثل في جمع طرق الرواية والموازنة بينها للكشف عن محل الاختلاف فيها؛ ثم استنباط أوجه تلك الاختلافات وأثرها في قبول الرواية والحكم عليها.

٦. **المنهج العلمي** في دراسة العلل منهج يحمل دلالات قيمية كبرى تجملها **قيمة الموضوعية** -والتي ركناها عند التحقيق الصدق والأمانة- كما رسخها عالـِم العلل في دراسته للأخبار الحديثية، وهذه القيمة يحكمها إطارٌ قيمي أكبر، لا تكاد تجده في غير الإكسيولوجيا الإسلامية، وهي قيمة دينية ميتافيزيقية، تهدف إلى حفظ الدين وصيانته

من التزييف، والدفاع عن السنة، والبرهنة على ما يصح أن ينسب إلى رسول الله ﷺ مما هو دون ذلك، بحسب مراتب الاصطلاح المعرفي الحديثي.

٧. **المنهج العلمي** لدى علماء العلل هو السابق إلى تأسيس المنهجية العلمية الرصينة، القائمة على **ضرورات العقل**، والمستندة إلى **الحس والتجربة**. وهو بهذا يكون متقدماً على ما تدعيه اليوم **الميثودلوجيا الغربية** بقرونٍ عدة. وهو بهذا أيضاً يحتل مكانة هامة في التأسيس **لعلم دراسة الأخبار** وفق مناهجٍ علميٍ رصين.

التوصيات:

١. العناية بفلسفة التاريخ المعرفي العلمي في التراث الإسلامي، فأمثال هذه الدراسات تسهم في إخراج العقل الإسلامي المعاصر من سياج التفسير الإقصائي الغربي، أو الاستشراقي الاستعماري.

٢. حث الباحثين وطلاب الدراسات العليا للتأصيل لفلسفة العلم في الإسلام، وتاريخ الميثودلوجيا في الفكر الإسلامي.

٣. ترجمة المؤلفات الإسلامية التي تبرز **علم دراسة الأخبار** لدى المسلمين إلى اللغات الأخرى.

هذا وصل اللهم وسلم على نبينا محمد الصادق الأمين



المصادر والمراجع[1]

١. القرآن الكريم.

٢. ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، تحقيق فريق من الباحثين. العلل. مؤسسة الجريسي. ٢٠٠٦م.

٣. ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن، تحقيق عبد اللطيف الهميم وماهر الفحل. معرفة أنواع علم الحديث (مقدمة ابن الصلاح). دار الكتب العلمية. ٢٠٠٢م.

٤. ابن المِبْرَد، يوسف بن حسن، تحقيق عبد الرحمن العثيمين. الجوهر المنضد في طبقات متأخري أصحاب أحمد. الرياض: مكتبة العبيكان. ٢٠٠٠م.

٥. ابن تيمية، أحمد عبد الحليم، جمع عبد الرحمن قاسم. مجموع الفتاوى. الدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. ٢٠٠٤م.

٦. ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد، تحقيق: إبراهيم النحاس. الجامع لعلوم الإمام أحمد "علل الحديث". مصر: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث. ٢٠٠٩م.

٧. ابن دقيق العيد، محمد بن علي. الاقتراح في بيان الاصطلاح. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

٨. ابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي. الرياض: مكتبة الرشد. ٢٠٠١م.

٩. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. تفسير ما بعد الطبيعة. المطبعة الكاثوليكية. ١٩٣٨م.

١٠. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، تحقيق محمد الجابري. تهافت التهافت. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ٢٠٠١م.

١١. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، تحقيق مصطفى العلوي و محمد البكري. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية. ١٣٨٧هـ.

(١) أشرت هنا إلى الكتب التي نقلت عنها، أما الكتب التي أشرت إليها بـ:"انظر" فلم أذكرها هنا.

١٢. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل. بيروت: دار المعرفة. ١٩٧٨م
١٣. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تحقيق أحمد شاكر. الباعث الحثيث إلى اختصار علوم الحديث. بيروت: دار الكتب العلمية. د.ت.
١٤. ابن منظور. لسان العرب. بيروت: دار صادر. ١٩٩٠م.
١٥. أبو شُهبة، محمد بن محمد. الوسيط في علوم ومصطلح الحديث. دار الفكر العربي، د.ط، د.ت.
١٦. الأحدب، خلدون. أثر علم أصول الحديث في تشكيل العقل المسلم. جدة: معهد مكة المكرمة. ٢٠٠٦م.
١٧. الأزهري، عبد الوصيف محمد. علم المنطق القديم والحديث. مصر: مطبعة المعاهد. ١٩٢٨م.
١٨. إسلام، عزمي. جون لوك. مصر: دار المعارف. ١٩٦٤م.
١٩. باحو، مصطفى. العلة وأجناسها عند المحدثين. طنطا: دار الضياء. ٢٠٠٥م.
٢٠. بدوي، عبد الرحمن. مناهج البحث العلمي. دار النهضة العربية، ١٩٦٨م.
٢١. بدوي، عبد الرحمن. موسوعة الفلسفة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.١٩٨٤م.
٢٢. بدير، أحمد. أصول البحث العلمي ومناهجه. دار المعارف. ١٩٨٩م.
٢٣. برنار، كلود، ترجمة فيصل يونس. مدخل إلى دراسة الطب التجريبي. المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥م.
٢٤. البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب، تحقيق: محمود الطحان. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع. الرياض: مكتبة المعارف.د.ت.
٢٥. البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، تحقيق: أبو عبدالله السورقي. الكفاية في علم الرواية. جمعية دائرة المعارف العثمانية. ١٣٥٧هـ.
٢٦. البقاعي، برهان الدين إبراهيم بن عمر، المحقق: ياسر الفحل. النكت الوفية بما في شرح الألفية. مكتبة الرشد. ٢٠٠٧م.

٢٧. البـــوكيلي. مبـــدأ الهويـــة عنـــد مـــارتن هيـــدجر. موقـــع مؤمنـــون بـــلا حـــدود: https://www.mominoun.com/articles

٢٨. بيفردج، و.أ.ب، ترجمة زكريا فهمي. فن البحث العلمي. دار النهضة العربية. ١٩٨٦م.

٢٩. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، تحقيق أحمد شاكر وآخرون. كتاب العلل الواقع بآخر جامع الترمذي "العلل الصغير". بيروت: دار إحياء التراث العربي. د.ت.

٣٠. الجرجاني، أبو أحمد بن عدي، تحقيق: عادل عبد المجود وآخرون. الكامل في ضعفاء الرجال. بيروت: الكتب العلمية. ١٩٩٧م.

٣١. الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن بن علي، تحقيق عبد الرحمن محمد. الموضوعات. المدينة المنورة: المكتبة السلفية. ١٣٨٦ – ١٣٨٨هـ.

٣٢. حاجي خلفية، مصطفى عبد الله، تحقيق محمود عبد القادر الأرناؤوط. سلم الوصول إلى طبقات الفحول. تركيا: مكتبة إرسيكا.٢٠١٠م.

٣٣. الحفني، عبد المنعم. المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة. القاهرة: مكتبة مدبولي. ٢٠٠٠م.

٣٤. الحكمي، حافظ محمد. منهج المحدثين في النقد "دراسة تأصيلية"، بحث منشور على الشبكة العنكبوتية: https://archive.org/details/20210607_20210607_0347

٣٥. حللي، عبد الرحمن. المدخل إلى منهجية البحث العلمي وفن الكتابة (مع تطبيقات في العلوم الشرعية). بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات. ٢٠١٧م.

٣٦. الحنفي، ابن أبي العز، تحقيق جماعة من العلماء. شرح العقيدة الطحاوية. بيروت: المكتب الإسلامي. ١٩٨٨م.

٣٧. الحنفي، عبد المنعم. موسوعة الفلسفة والفلاسفة. القاهرة: مكتبة مدبولي. ٢٠١٠م.

٣٨. خليل، خليل أحمد. معجم المصطلحات الفلسفية. دار الفكر اللبناني. ١٩٩٥م.

٣٩. الخولي، يمنى. فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع. ٢٠٠٠م.

٤٠. الخولي، يمنى. فلسفة كارل بوبر. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠م.

٤١. الخولي، يمنى. مفهوم المنهج العلمي. مؤسسة هنداوي. ٢٠٢٠م.

٤٢. الخولي، يمنى. نحو منهجية علمية إسلامية. المؤسسة العربية للفكر والإبداع. ٢٠١٧م.

٤٣. ديوي، جون، ترجمة زكي نجيب محمود. المنطق نظرية البحث. القاهرة: المركز القومي للترجمة. ٢٠١١م.

٤٤. الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، تحقيق زكريا عميرات. تذكرة الحفاظ. بيروت: دار الكتب العلمية. ١٩٩٨م.

٤٥. الزرقي، عادل عبد الشكور. قواعد العلل وقرائن الترجيح. دار المحدث للنشر والتوزيع. ١٤٢٥هـ.

٤٦. زكريا، فؤاد. التفكير العلمي، الكويت: سلسلة عالم المعرفة. ١٩٧٨م.

٤٧. زيدان، محمود فهمي. الاستقراء والمنهج العلمي. الإسكندرية: دار الجامعات المصرية. ١٩٧٧م.

٤٨. سترومبرج، رونالد، ترجمة أحمد الشيباني. تاريخ الفكر الأوربي الحديث. دار القارئ العربي. ١٩٩٤م.

٤٩. السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن، تحقيق علي حسين. فتح المغيث بشرح الفية الحديث للعراقي فتح المغيث بشرح الفية الحديث للعراقي. مصر: مكتبة السنة.٢٠٠٣م.

٥٠. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تحقيق حمدي الدمرداش. تاريخ الخلفاء. مكتبة نزار مصطفى الباز. ٢٠٠٤م

٥١. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تحقيق نظر الفاريابي. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي. دار طيبة، د.ط، د.ت.

٥٢. الشاطبي، إبو إسحاق إبراهيم بن موسى، تحقيق مشهور آل سلمان. الموافقات. دار ابن عفان. ١٩٩٧م.

٥٣. الشيخ، سعد. محاضرة: "الفرق بين علل الحديث والجرح والتعديل":

https://www.youtube.com/watch?v=HlTXB9h9T3w

٥٤. صليبا، جميل. المعجم الفلسفي. بيروت: دار الكتاب اللبناني. ١٩٨٢م.

٥٥. طاهر، حامد. مدخل إلى علم المناهج. د/ حامد طاهر، دون ناشر. د.ت.

٥٦. الطبري، ابن جرير، تحقيق عبد الله التركي. جامع البيان عن تأويل القرآن. دار هجر. ٢٠٠١م.

٥٧. طرابيشي، جورج. معجم الفلاسفة. بيروت: دار الطليعة. ٢٠٠٦م.

٥٨. عبد القادر، ماهر. فلسفة العلوم (المثودولوجيا). بيروت: دار النهضة العربية. ١٩٩٧م.

٥٩. عبد الله، الحاكم محمد، تحقيق السيد معظم حسين. معرفة علوم الحديث. بيروت: دار الكتب العلمية. ١٩٧٧م.

٦٠. عتر، نور الدين. منهج النقد في علوم الحديث. دمشق: دار الفكر.١٩٨١م.

٦١. العدناني، محمد. معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة. مكتبة لبنان. ١٩٩٩م.

٦٢. العسقلاني، أبو الفضل أحمد علي ابن حجر. المحقق: ربيع بن هادي المدخلي. النكت على كتاب ابن الصلاح. المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية. ١٩٨٤م.

٦٣. العسقلاني، أحمد ابن حجر. المحقق: أبو الوليد السعيدني و أبو تميم نادر محمود. النكت على صحيح البخاري. القاهرة: المكتبة الإسلامية. ٢٠٠٥م.

٦٤. العسقلاني، أحمد بن علي ابن حجر. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة. الهند: دائرة المعارف العثمانية. ١٩٧٢م.

٦٥. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. تهذيب التهذيب. هند: مطبعة دائرة المعارف النظامية. ١٣٢٦هـ.

٦٦. العوني، حاتم. الأسس العقلية لمنهج نقد المحدثين. مركز إحياء للبحوث والدراسات. ٢٠٢٠م.

٦٧. فان، ويلارد ، كواين، أورمان. ترجمة حيدر إسماعيل. من وجهة نظر منطقية: تسع مقالات منطقية فلسفية. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. ٢٠٠٦م.

٦٨. فكير، أحمد، الحسن، مبارك. مناهج النقد الحديثي والنقد التاريخي الحديث. الدورة الثامنة لجائزة نايف بن عبد العزيز آل سعود العالمية. ٢٠١٥م.

٦٩. فيغنشتاين، لدفيج، ترجمة عزمي إسلام. رسالة منطقية فلسفية. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية١٩٦٨م.

٧٠. القاري، نور الدين الملا الهروي، تحقيق محمد الصباغ. الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة المعروف بالموضوعات الكبرى. بيروت: دار الأمانة – مؤسسة الرسالة. د.ت.

٧١. قاسم، محمد. المدخل إلى مناهج البحث العلمي. دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٦م.

٧٢. القرني، خالد محمد. الاستقراء في الفكر الفلسفي "دراسة تحليلية نقدية". (رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه بقسم العقيدة- جامعة أم القرى، ١٤٣٣هـ- ٢٠١٢م).

٧٣. قنصوة، صلاح. الموضوعية في العلوم الإنسانية. بيروت: دار التنوير. ٢٠٠٧م.

٧٤. كواوثر،ج ج، ترجمة يمنى الخولي وبدوي عبد الفتاح. قصة العلم. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة-المشروع القومي للترجمة.١٩٩٨م.

٧٥. كوتنغهام، جون، ترجمة محمود الهاشمي. العقلانية فلسفة متجددة. مركز الإنماء الحضاري. ١٩٩٧م.

٧٦. كولينز، جيمس، ترجمة فؤاد كامل. الله في الفلسفة الحديثة. مكتبة الغريب. ١٩٧٣م.

٧٧. اللاحم. إبراهيم عبد الله. مقارنة المرويات. بيروت: مؤسسة الريان. ٢٠١٥م.

٧٨. لالاند، أندريه، تعريب خليل أحمد خليل. موسوعة لالاند الفلسفية. بيروت: منشورات عويدات. ٢٠٠١م

٧٩. مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي. الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٣٩٩هـ.

٨٠. محمود، قاسم. المنطق الحديث ومناهج البحث. مكتبة الأنجلو المصرية. د.ت.

٨١. المعلمي، عبد الرحمن بن يحي. التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل. المكتب الإسلامي. ١٩٨٦م

٨٢. منتصر، عبد الحليم. تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه. دار المعارف. د.ت.

٨٣. موسى، جلال محمد. منهج البحث العلمي عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية. بيروت: دار الكتاب اللبناني. ١٩٧٢م.

٨٤. موي، بول، ترجمة فؤاد زكريا. المنطق وفلسفة العلم. مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٣م.

٨٥. نخبة من الأساتذة المصريين. معجم أعلام الفكر الإنساني. الهيئة العامة المصرية للكتاب. ١٩٨٤م.

٨٦. النووي، أبو زكريا محي الدين يحي بن شرف. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج المشهور بـ"شرح النووي على مسلم". دار التراث.١٩٩٠م.

٨٧. النيسابوري، مسلم بن الحجاج، تحقيق محمد الأعظمي. التمييز. السعودية: مكتبة الكوثر. ١٤١٠هـ.

٨٨. النيسابوري، مسلم بن الحجاج، تحقيق محمد فؤاد. صحيح مسلم. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه. ١٩٥٥م.

٨٩. النيسابوري، مسلم بن الحجاج، تحقيق: أبي إسحاق الحويني. الديباج شرح مسلم بن الحجاج. دار ابن عفان. ١٩٩٦م.

٩٠. همبل، كارل، ترجمة جلال محمد موسى، فلسفة العلوم الطبيعية. القاهرة- بيروت: دار الكتاب المصري- دار الكتاب اللبناني. ١٩٧٦م.

٩١. وهبه، مراد. المعجم الفلسفي. دار قباء. ٢٠٠٧م.



رومنة المصادر والمراجع

1. Ibn Abī Ḥātim‘ ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad‘ taḥqīq farīq min al-bāḥithīn. al-‘ilal. Mu’assasat al-Juraysī. 2006m.
2. Ibn al-Ṣalāḥ‘ Abū ‘Amr ‘Uthmān ibn ‘Abd al-Raḥmān‘ taḥqīq ‘Abd al-Laṭīf al-Hamīm wmāhr al-Faḥl. ma‘rifat anwā‘ ‘ilm al-ḥadīth (muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ). Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah. 2002M.
3. Ibn almibrad‘ Yūsuf ibn Ḥasan‘ taḥqīq ‘Abd al-Raḥmān al-‘Uthaymīn. al-jawhar al-munaḍḍad fī Ṭabaqāt muta’akhkhirī aṣḥāb Aḥmad. al-Riyāḍ : Maktabat al-‘Ubaykān. 2000m.
4. Ibn Taymīyah‘ Aḥmad ‘Abd al-Ḥalīm‘ jam‘ ‘Abd al-Raḥmān Qāsim. Majmū‘ al-Fatāwá. aldynh al-Munawwarah : Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf. 2004M.
5. Ibn Ḥanbal‘ Abū ‘Abd Allāh Aḥmad‘ taḥqīq : Ibrāhīm al-Naḥḥās. al-Jāmi‘ li-‘Ulūm al-Imām Aḥmad "‘Ilal al-ḥadīth". Miṣr : Dār al-Falāḥ lil-Baḥth al-‘Ilmī wa-taḥqīq al-Turāth. 2009M.
6. Ibn Daqīq al-‘Īd‘ Muḥammad ibn ‘Alī. al-Iqtirāḥ fī bayān al-iṣṭilāḥ. Bayrūt : Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah‘ D. t.
7. Ibn Rajab al-Ḥanbalī‘. sharḥ ‘Ilal al-Tirmidhī. al-Riyāḍ : Maktabat al-Rushd. 2001M.
8. Ibn Rushd‘ Abū al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad. tafsīr mā ba‘da al-ṭabī‘ah. al-Maṭba‘ah al-Kāthūlīkīyah. 1938m.
9. Ibn Rushd‘ Abū al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad‘ taḥqīq Muḥammad al-Jābirī. Tahāfut al-tahāfut. Bayrūt : Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah. 2001M.
10. Ibn ‘Abd al-Barr‘ Yūsuf ibn ‘Abd Allāh‘ taḥqīq Muṣṭafá al-‘Alawī wa Muḥammad al-Bakrī. al-Tamhīd li-mā fī al-Muwaṭṭa’ min al-ma‘ānī

wa-al-asānīd. al-Maghrib : Wizārat ‘umūm al-Awqāf wa-al-Shu’ūn al-Islāmīyah. 1387h.

11. Ibn Qayyim al-Jawzīyah‘ Muḥammad ibn Abī Bakr. Shifā’ al-‘alīl fī masā’il al-qaḍā’ wa-al-qadar wa-al-ḥikmah wa-al-ta‘līl. Bayrūt : Dār al-Ma‘rifah. 1978m.
12. Ibn Kathīr‘ Ismā‘īl ibn ‘Umar‘ taḥqīq Aḥmad Shākir. al-Bā‘ith al-ḥathīth ilá ikhtiṣār ‘ulūm al-ḥadīth. Bayrūt : Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah. D. t.
13. Ibn manẓūr. Lisān al-‘Arab. Bayrūt : Dār Ṣādir. 1990m.
14. Abū shuhbh‘ Muḥammad ibn Muḥammad. al-Wasīṭ fī ‘ulūm wa-muṣṭalaḥ al-ḥadīth. Dār al-Fikr al-‘Arabī‘ D. Ṭ‘ D. t.
15. al-Aḥdab‘ Khaldūn. Athar ‘ilm uṣūl al-ḥadīth fī tashkīl al-‘aql al-Muslim. Jiddah : Ma‘had Makkah al-Mukarramah. 2006m.
16. al-Azharī‘ ‘Abd al-Waṣīf Muḥammad. ‘ilm al-manṭiq al-qadīm wa-al-ḥadīth. Miṣr : Maṭba‘at al-Ma‘āhid. 1928m.
17. Islām‘ ‘Azmī. Jūn lūk. Miṣr : Dār al-Ma‘ārif. 1964m.
18. Bāḥū‘ Muṣṭafá. al-‘illah wa-ajnāsihā ‘inda al-muḥaddithīn. Ṭanṭā : Dār al-Ḍiyā’. 2005m.
19. Badawī‘ ‘Abd al-Raḥmān. Manāhij al-Baḥth al-‘Ilmī. Dār al-Nahḍah al-‘Arabīyah‘ 1968m.
20. Badawī‘ ‘Abd al-Raḥmān. Mawsū‘at al-falsafah. Bayrūt : al-Mu’assasah al-‘Arabīyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr. 1984m.
21. Budayr‘ Aḥmad. uṣūl al-Baḥth al-‘Ilmī wa-manāhijuh. Dār al-Ma‘ārif. 1989m.
22. brnār‘ Klūd‘ tarjamat Fayṣal Yūnus. madkhal ilá dirāsah al-ṭibb al-tajrībī. al-Majlis al-A‘lá lil-Thaqāfah‘ 2005m.

23. al-Baghdādī‘ Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī al-Khaṭīb‘ taḥqīq : Maḥmūd al-Ṭaḥḥān. al-Jāmi‘ li-akhlāq al-Rāwī wa-ādāb al-sāmi‘. al-Riyāḍ : Maktabat al-Ma‘ārif. D. t.
24. al-Baghdādī‘ Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī‘ taḥqīq : Abū Allāh alswrqy. al-Kifāyah fī ‘ilm al-riwāyah. Jam‘īyat Dā’irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmānīyah. 1357h.
25. al-Biqā‘ī‘ Burhān al-Dīn Ibrāhīm ibn ‘Umar‘ al-muḥaqqiq : Yāsir al-Faḥl. al-Nukat al-wafīyah bi-mā fī sharḥ al-alfīyah. Maktabat al-Rushd. 2007m.
26. al-Būkīlī. Mabda’ al-huwīyah ‘inda Mārtin hydjr. Mawqi‘
27. .Mu’minūn bi-lā ḥudūd : https : / / www. mominoun. com / article
28. byfrdj‘ wa. U. b‘ tarjamat Zakarīyā Fahmī. Fann al-Baḥth al-‘Ilmī. Dār al-Nahḍah al-‘Arabīyah. 1986m.
29. al-Tirmidhī‘ Abū ‘Īsá Muḥammad ibn ‘Īsá‘ taḥqīq Aḥmad Shākir wa-ākharūn. Kitāb al-‘ilal al-wāqi‘ bi-ākhir Jāmi‘ al-Tirmidhī "al-‘ilal al-Ṣaghīr". Bayrūt : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. D. t.
30. al-Jurjānī‘ Abū Aḥmad ibn ‘Adī‘ taḥqīq : ‘Ādil ‘Abd al-Mawjūd wa-ākharūn. al-kāmil fī ḍu‘afā’ al-rijāl. Bayrūt : al-Kutub al-‘Ilmīyah. 1997m.
31. al-Jawzī‘ Jamāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī‘ taḥqīq ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad. al-mawḍū‘āt. al-Madīnah al-Munawwarah : al-Maktabah al-Salafīyah. 1386-1388h.
32. Ḥājjī khalfīyat‘ Muṣṭafá ‘Abd Allāh‘ taḥqīq Maḥmūd ‘Abd al-Qādir al-Arnā’ūṭ. Sullam al-wuṣūl ilá Ṭabaqāt al-fuḥūl. Turkiyā : Maktabat Irsīkā. 2010m.
33. al-Ḥifnī‘ ‘Abd al-Mun‘im. al-Mu‘jam al-shāmil li-muṣṭalaḥāt al-falsafah. al-Qāhirah : Maktabat Madbūlī. 2000M.

34. al-Ḥakamī‘ Ḥāfiẓ Muḥammad. Manhaj al-muḥaddithīn fī al-naqd "dirāsah ta’ṣīlīyah"‘ baḥth manshūr ‘alá al-Shabakah al-‘ankabūtīyah : https : / / archive. org / details / 20210607 _ 20210607 _ 0347.
35. Ḥalalī‘ ‘Abd al-Raḥmān. al-Madkhal ilá manhajīyah al-Baḥth al-‘Ilmī wa-fann al-kitābah (ma‘a taṭbīqāt fī al-‘Ulūm al-shar‘īyah). Bayrūt : Markaz Namā’ lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt. 2017m.
36. al-Ḥanafī‘ Ibn Abī al-‘Izz‘ taḥqīq Jamā‘at min al-‘ulamā’. sharḥ al-‘aqīdah al-Ṭaḥāwīyah. Bayrūt : al-Maktab al-Islāmī. 1988m.
37. al-Ḥanafī‘ ‘Abd al-Mun‘im. Mawsū‘at al-falsafah wa-al-falāsifah. al-Qāhirah : Maktabat Madbūlī. 2010m.
38. Khalīl‘ Khalīl Aḥmad. Mu‘jam al-muṣṭalaḥāt al-falsafīyah. Dār al-Fikr al-Lubnānī. 1995m.
39. al-Khūlī‘ Yumná. Falsafat al-‘Ilm min al-ḥatmīyah ilá allāḥtmyh. Dār Qibā’ lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘. 2000M.
40. al-Khūlī‘ Yumná. Falsafat Kārl bwbr. al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb‘ 1980m.
41. al-Khūlī‘ Yumná. Mafhūm al-manhaj al-‘Ilmī. Mu’assasat Hindāwī. 2020m.
42. al-Khūlī‘ Yumná. Naḥwa manhajīyah ‘ilmīyah Islāmīyah. al-Mu’assasah al-‘Arabīyah lil-Fikr wa-al-ibdā‘. 2017m.
43. Dīwī‘ Jūn‘ tarjamat Zakī Najīb Maḥmūd. al-manṭiq Naẓarīyat al-Baḥth. al-Qāhirah : al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah. 2011M.
44. al-Dhahabī‘ Shams al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad‘ taḥqīq Zakarīyā ‘Umayrāt. Tadhkirat al-ḥuffāẓ. Bayrūt : Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah. 1998m.
45. al-Zarqī‘ ‘Ādil ‘Abd al-Shakūr. Qawā‘id al-‘ilal wqrā’n al-tarjīḥ. Dār al-Muḥaddith lil-Nashr wa-al-Tawzī‘. 1425h.

46. Zakarīyā‘ Fu’ād. al-tafkīr al-‘Ilmī‘ al-Kuwayt : Silsilat ‘Ālam al-Ma‘rifah. 1978m.
47. Zaydān‘ Maḥmūd Fahmī. al-istiqrā’ wa-al-manhaj al-‘Ilmī. al-Iskandarīyah : Dār al-jāmi‘āt al-Miṣrīyah. 1977M.
48. strwmbrj‘ Rūnāld‘ tarjamat Aḥmad al-Shaybānī. Tārīkh al-Fikr al-Ūrubbī al-ḥadīth. Dār al-qāri’ al-‘Arabī. 1994m.
49. al-Sakhāwī‘ Shams al-Dīn Abū al-Khayr Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān‘ taḥqīq ‘Alī Ḥusayn. Fatḥ al-Mughīth bi-sharḥ Alfīyat al-ḥadīth lil-Iraqi Fatḥ al-Mughīth bi-sharḥ Alfīyat al-ḥadīth lil-Iraqi. Miṣr : Maktabat al-Sunnah. 2003m.
50. al-Suyūṭī‘ Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr‘ taḥqīq Ḥamdī al-Dimirdāsh. Tārīkh al-khulafā’. Maktabat Nizār Muṣṭafá al-Bāz. 2004m
51. al-Suyūṭī‘ Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr‘ taḥqīq naẓar al-Fāryābī. Tadrīb al-Rāwī fī sharḥ Taqrīb al-Nawāwī. Dār Ṭaybah‘ D. Ṭ‘ D. t.
52. al-Shāṭibī‘ ibw Isḥāq Ibrāhīm ibn Mūsá‘ taḥqīq Mashhūr Āl Salmān. al-Muwāfaqāt. Dār Ibn ‘Affān. 1997m.
53. al-Shaykh‘ Sa‘d. muḥāḍarah : "al-firaq bayna ‘Ilal al-ḥadīth wa-al-jurḥ wa-al-ta‘dīl": https:/ / www. youtube. com / watch? v=HlTXB9h9T3w.
54. Ṣalībā‘ Jamīl. al-Mu‘jam al-falsafī. Bayrūt : Dār al-Kitāb al-Lubnānī. 1982m.
55. al-Ṣayyāḥ‘ ‘Alī ‘Abd Allāh. al-manhaj al-‘Ilmī fī dirāsah al-ḥadīth alm‘l. al-Sa‘ūdīyah : Dār Ibn al-Jawzī‘ 1430h.
56. Ṭāhir‘ Ḥāmid. madkhal ilá ‘ilm al-Manāhij. D / Ḥāmid Ṭāhir‘ Dawwin Nāshir. D. t.
57. al-Ṭabarī‘ Ibn Jarīr‘ taḥqīq ‘Abd Allāh al-Turkī. Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl al-Qur’ān. Dār Hajar. 2001M.
58. Ṭarābīshī‘ Jūrj. Mu‘jam al-falāsifah. Bayrūt : Dār al-Ṭalī‘ah. 2006m.

59. ‘Abd al-Qādir‘ Māhir. Falsafat al-‘Ulūm (almthwdwlwjyā). Bayrūt : Dār al-Nahḍah al-‘Arabīyah. 1997m.
60. ‘Abd Allāh‘ al-Ḥākim Muḥammad‘ taḥqīq al-Sayyid Mu‘aẓẓam Ḥusayn. ma‘rifat ‘ulūm al-ḥadīth. Bayrūt : Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah. 1977m.
61. ‘Itr‘ Nūr al-Dīn. Manhaj al-naqd fī ‘ulūm al-ḥadīth. Dimashq : Dār al-Fikr. 1981m.
62. al-‘Adnānī‘ Muḥammad. Mu‘jam al-aghlāṭ al-lughawīyah al-mu‘āṣirah. Maktabat Lubnān. 1999M.
63. al-‘Asqalānī‘ Abū al-Faḍl Aḥmad ‘Alī Ibn Ḥajar. al-muḥaqqiq : Rabī‘ ibn Hādī al-Madkhalī. al-Nukat ‘alá Kitāb Ibn al-Ṣalāḥ. al-Madīnah al-Munawwarah: ‘Imādat al-Baḥth al-‘Ilmī bi-al-Jāmi‘ah al-Islāmīyah. 1984m.
64. al-‘Asqalānī‘ Aḥmad Ibn Ḥajar. al-muḥaqqiq : Abū al-Walīd als‘ydny wa Abū Tamīm Nādir Maḥmūd. al-Nukat ‘alá Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. al-Qāhirah : al-Maktabah al-Islāmīyah. 2005m.
65. al-‘Asqalānī‘ Aḥmad ibn ‘Alī Ibn Ḥajar. al-Durar alkāmnh fī a‘yān al-mi’ah al-thāminah. al-Hind : Dā’irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmānīyah. 1972m.
66. al-‘Asqalānī‘ Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar. Tahdhīb al-Tahdhīb. Hind : Maṭba‘at Dā’irat al-Ma‘ārif al-niẓāmīyah. 1326h.
67. al-‘Awnī‘ Ḥātim. al-Usus al-‘aqlīyah li-manhaj Naqd al-muḥaddithīn. Markaz Iḥyā’ lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt. 2020m.
68. Fān‘ wylārd‘ kwāyn‘ awrmān. tarjamat Ḥaydar Ismā‘īl. min wijhat naẓar manṭiqīyah : Tis‘ maqālāt manṭiqīyah falsafīyah. Bayrūt : al-Munaẓẓamah al-‘Arabīyah lil-Tarjamah. 2006m.
69. fkyr‘ Aḥmad‘ al-Ḥasan‘ Mubārak. Manāhij al-naqd al-Ḥadīthī wa-al-naqd al-tārīkhī al-ḥadīth. al-dawrah al-thāminah li-Jā’izat Nāyif ibn ‘Abd al-‘Azīz Āl Sa‘ūd al-‘Ālamīyah. 2015m.

70. fyghnshtāyn‘ ldfyj‘ tarjamat ‘Azmī Islām. Risālat manṭiqīyah falsafīyah. al-Qāhirah : Maktabat al-Anjlū almṣryt1968m.
71. al-Qārī‘ Nūr al-Dīn al-Mullā al-Harawī‘ taḥqīq Muḥammad al-Ṣabbāgh. al-asrār al-marfū‘ah fī al-akhbār al-mawḍū‘ah al-ma‘rūf bālmwḍw‘āt al-Kubrá. Bayrūt : Dār al-Amānah-Mu’assasat al-Risālah. D. t.
72. Qāsim‘ Muḥammad. al-Madkhal ilá Manāhij al-Baḥth al-‘Ilmī. Dār al-Ma‘rifah al-Jāmi‘īyah‘ 2006m.
73. al-Quranī‘ Khālid Muḥammad. al-istiqrā’ fī al-Fikr al-falsafī "dirāsah taḥlīlīyah naqdīyah". (Risālat muqaddimah li-nayl darajat al-duktūrāh bi-Qism al‘qydt-Jāmi‘at Umm al-Qurá‘ 1433h-2012m).
74. qnṣwh‘ Ṣalāḥ. al-mawḍū‘īyah fī al-‘Ulūm al-Insānīyah. Bayrūt : Dār al-Tanwīr. 2007m.
75. kwāwthr‘ J J‘ tarjamat Yumná al-Khūlī wbdwy ‘Abd al-Fattāḥ. qiṣṣat al-‘Ilm. al-Qāhirah : al-Majlis al-A‘lá llthqāft-ālmshrw‘ al-Qawmī lil-Tarjamah. 1998M.
76. kwtnghhām‘ Jūn‘ tarjamat Maḥmūd al-Hāshimī. al-‘aqlānīyah Falsafat mutajaddidah. Markaz al-Inmā’ al-ḥaḍārī. 1997m.
77. kwlynz‘ James‘ tarjamat Fu’ād Kāmil. Allāh fī al-falsafah al-ḥadīthah. Maktabat al-Gharīb. 1973m.
78. al-Lāḥim. Ibrāhīm ‘Abd Allāh. muqāranah al-marwīyāt. Bayrūt : Mu’assasat al-Rayyān. 2015m.
79. Lalande‘ André‘ ta‘rīb Khalīl Aḥmad Khalīl. Mawsū‘at Lalande al-falsafīyah. Bayrūt : Manshūrāt ‘Uwaydāt. 2001M
80. Majma‘ al-lughah al-‘Arabīyah‘ al-Mu‘jam al-falsafī. al-Hay’ah al-‘Āmmah li-Shu’ūn al-Maṭābi‘ al-Amīrīyah‘ 1399h.

81. Maḥmūd‘ Qāsim. al-manṭiq al-ḥadīth wa-manāhij al-Baḥth. Maktabat al-Anjlū al-Miṣrīyah. D. t.

82. al-Mu‘allimī‘ ‘Abd al-Raḥmān ibn Yaḥyá. al-Tankīl bi-mā fī Ta’nīb al-Kawtharī min al-abāṭīl. al-Maktab al-Islāmī. 1986m.

83. Muntaṣir‘ ‘Abd al-Ḥalīm. Tārīkh al-‘Ilm wa-dawr al-‘ulamā’ al-‘Arab fī tuqdumat. Dār al-Ma‘ārif. D. t.

84. Mūsá‘ Jalāl Muḥammad. Manhaj al-Baḥth al-‘Ilmī ‘inda al-‘Arab fī majāl al-‘Ulūm al-ṭabī‘īyah wa-al-kawnīyah. Bayrūt : Dār al-Kitāb al-Lubnānī. 1972m.

85. mwy‘ Būl‘ tarjamat Fu’ād Zakarīyā. al-manṭiq wa-falsafat al-‘Ilm. Mu’assasat Hindāwī‘ 2023m.

86. nukhbah min al-asātidhah al-Miṣrīyīn. Mu‘jam A‘lām al-Fikr al-insānī. al-Hay’ah al-‘Āmmah al-Miṣrīyah lil-Kitāb. 1984m.

87. al-Nawawī‘ Abū Zakarīyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyá ibn Sharaf. al-Minhāj sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj al-mashhūr bi-"sharḥ al-Nawawī ‘alá Muslim". Dār al-Turāth. 1990m.

88. al-Nīsābūrī‘ Muslim ibn al-Ḥajjāj‘ taḥqīq Muḥammad al-A‘ẓamī. al-Tamyīz. al-Sa‘ūdīyah : Maktabat al-Kawthar. 1410h.

89. al-Nīsābūrī‘ Muslim ibn al-Ḥajjāj‘ taḥqīq Muḥammad Fu’ād. Ṣaḥīḥ Muslim. al-Qāhirah : Maṭba‘at ‘Īsá al-Bābī al-Ḥalabī wa-Shurakāh. 1955m.

90. al-Nīsābūrī‘ Muslim ibn al-Ḥajjāj‘ taḥqīq : Abī Isḥāq al-Ḥuwaynī. al-Dībāj sharḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj. Dār Ibn ‘Affān. 1996m.

91. hmbl‘ Kārl‘ tarjamat Jalāl Muḥammad Mūsá‘ Falsafat al-‘Ulūm al-ṭabī‘īyah. alqāhrt-Bayrūt : Dār al-Kitāb almṣry-Dār al-Kitāb al-Lubnānī. 1976m.

92. Wahbah‘ Murād. al-Mu‘jam al-falsafī. Dār Qibā’. 2007m.

